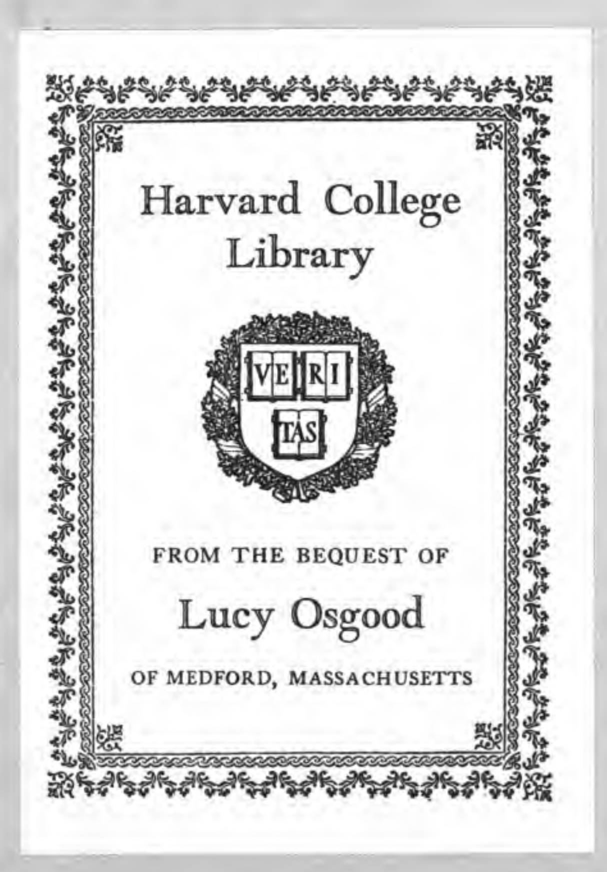
REITZENSTEIN
HELLENISTISCHE
WUNDERERZÄHLUNGEN



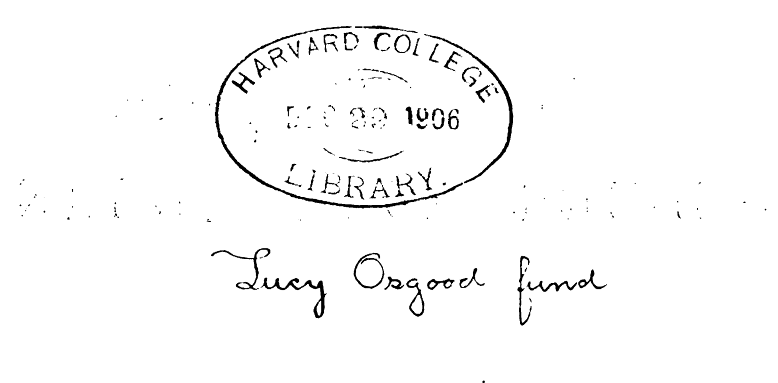


HELLENISTISCHE WUNDERERZÄHLUNGEN

VON

R. REITZENSTEIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1906


HARVARD COLLEGE
1906
LIBRARY.

W. SPIEGELBERG

IN AUFRICHTIGER DANKBARKEIT

GEWIDMET

I. TEIL

Eine Untersuchung, die ich vor kurzem über zwei angeblich gnostische Hymnen in den christlichen Thomas-Akten anstellen mußte, führte zu dem mich selbst überraschenden Ergebnis, daß nicht nur die Lieder, sondern auch die mit ihnen unlöslich verbundenen Wundererzählungen mit geringfügigen Änderungen heidnischen Quellen entnommen sind. Der Versuch, mir selbst den Hergang begreiflich zu machen, zwang zu einigen philologischen Untersuchungen, die zunächst nur in knappster Ausführung dem Fachgenossen, der mir etwa so tief in die theologische Literatur folgen wollte, ab und an eine Unterhaltung bieten sollten. So veröffentlichte ich die Besprechung des ersten Hymnus im *Archiv für Religionsgeschichte* (VIII 167) und hoffte in einem zweiten Aufsatz die methodologischen Fragen zugleich mit der Erklärung des zweiten Hymnus erledigen zu können. Erst in der Ausarbeitung erkannte ich ganz, wie tief jede Frage der frühchristlichen Literatur in die Untersuchungen über Ursprung und Entwicklung der hellenistischen Kleinliteratur hineinführt; was Nebensache sein sollte, wurde zum Hauptzweck. Ich glaubte über einen Einzelabschnitt aus den Apostelakten nicht mehr handeln zu können, ohne die hellenistische Wundererzählung in ihrer Entwicklung zu verfolgen, und umgekehrt die Untersuchungen über sie nicht vorlegen zu können, ohne wenigstens an jenen zwei Beispielen die Methode und das Ziel der Arbeit, die hier zu leisten ist, anzudeuten.[1])

1.

Von der antiken Bezeichnung und dem Begriff der Wunderliteratur gehe ich aus. Er tritt uns zuerst in dem *Philopseudes* des Spötters Lukian entgegen.

Zu den Dialogen, in welchen Lukian die tief gesunkene Philo-

1) Erst als das Manuskript abgeschlossen war, erschien v. Wilamowitz *Die griechische Literatur des Altertums,* Hinneberg *Kultur der Gegenwart* I 8.



sophie seiner Zeit angreift, gehört der *Philopseudes* nur noch halb. Daß es Peripatetiker, Stoiker, Akademiker und Neupythagoreer sind, die sich diese abgeschmackten Wundergeschichten erzählen, ist dem Schriftsteller weniger wichtig als das religiös-psychologische Rätsel des Interesses ernster Männer an derartigem ψεῦδος, der krankhaften Sucht, es zu religiösem Zweck zu erfinden und mit allen Bürgschaften strengster Urkundlichkeit zu umkleiden, endlich der ansteckenden Kraft, die in derartigen Erzählungen liegt.

Das Problem ist so scharf gefaßt, daß es zunächst befremdet, daneben ein rein literarisches Interesse, eine ästhetische Theorie walten zu sehen: der μῦθος, d. h. das ψεῦδος dient dem ψυχαγωγεῖν, dem Ergötzen; die Urtypen aller dieser Erzählungen bieten die Odyssee und die μῦθοι bei Herodot und Ktesias. Der Dialog verbindet sich dadurch eng mit den Schriften πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν und ἀληθὴς ἱστορία. Auch im *Philopseudes* will Lukian durch die anmutige Erzählung bekannter Wundergeschichten ergötzen. Die Vereinigung der beiden verschiedenen Gesichtspunkte wird sich uns später erklären. Wir halten uns zunächst an die ästhetische Theorie.

Die großen ästhetischen Theorien des Altertums sind durchweg in vorchristlicher Zeit geschaffen, und Lukian knüpft in seiner feuilletonistischen Schriftstellerei so oft an althellenistische Vorbilder, daß wir uns nicht wundern werden, seiner Theorie schon bei Cicero zu begegnen. Dieser behandelt bekanntlich in *de leg.* I 3 die Frage, ob der Dichter Wunder (μῦθοι, ψεύδη) erzählen darf, im Anschluß an den Marius, also ein historisches Epos aus jüngster Vergangenheit. Seine Gegner, die an dem häufigen Eingreifen der Götter Anstoß genommen haben, kennen die ästhetische Theorie der ἱστορία nicht *(faciunt imperite)*. Für den erzählenden Dichter gibt es eine andere Wahrheit als für den Historiker und den Zeugen. Freilich wenn der Dichter ausschließlich freie Erfindung (μῦθος, ψεῦδος) böte, so wäre er *mendax*, φιλοψευδής. Aber während der Historiker nur Wahrheit und keine μῦθοι bieten darf, hat der Dichter das Recht, auch solche aufzunehmen. Denn die Geschichte dient allein der Wahrheit (dem Nutzen), die Dichtung in vielem dem Ergötzen (also: *utili miscet dulce*).[1]) Daß auch Cicero

1) Die Theorie wird auch bei Plutarch *Quomodo ad. poetas audire debeat* p. 16 A vorausgesetzt: ἐν τῷ τέρποντι τὸ χρήσιμον ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν.

als Beispiel des Mythos (ψεῦδος) den Raub der Oreithyia anführt und die vielen „Fabeln“ bei Herodot tadelnd hervorhebt, zeigt, daß er direkt oder indirekt auf dieselbe Quelle zurückgeht.[1] Sie suchte in der alten, ursprünglich an die Geographie Homers anknüpfenden Streitfrage, ob der Dichter nur ergötzen oder belehren wolle, eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Daß sich die Schrift πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν ebenfalls eng mit Cicero berührt, ist nach dem Gesagten selbstverständlich. Doch ehe ich diese Theorie weiter verfolge, lohnt es sich auf den Inhalt der Erzählungen, also auf die religiöse Seite der Schrift mit einigen Worten einzugehen. Das von Rohde (*Psyche* 652 A.) und Radermacher (*Festschrift für Gomperz* 197, *Rhein. Mus.* 1905 S. 315) gesammelte Material bedarf nur geringfügiger Ergänzungen.

Lukian geht, der Einkleidung seiner Erzählung entsprechend, von einem Heilwunder aus (*c.* 11); er rechnet den Glauben an Zaubermittel durchaus zum Wunderglauben. Das Geschichtchen war ursprünglich wohl von einem indischen Schlangenbeschwörer erzählt.[2] Mit ihm verbindet sich die Erzählung von der Befreiung eines Landstriches von schädlichem Gewürm: der Magier rezitiert aus einem „alten Buch“ sieben heilige Namen, umwandelt unter Räucherungen die Grenzen und bannt alles Ungeziefer; es kommt in dichten Zügen daher[3]), nur eine uralte Schlange bleibt zurück. Der Magier merkt, daß eine fehlt, und sendet das jüngste Schlänglein, sie zu holen; als alle versammelt sind, verbrennt er sie durch den Hauch seines Mundes.

In den verschiedenen Alpensagen, die Radermacher vergleicht, macht der Zauberer ein großes Feuer und beginnt in einem alten Buche zu lesen, da kommen von allen Seiten die Schlangen und stürzen sich ins Feuer, zuletzt eine schneeweiße Schlange mit einem Krönlein auf dem Kopf[4]), die vorher freilich den Magier selbst

---

1) Eng verwandt ist Strabo XI 508.

2) Eben darum kann es nicht selbst aus Indien stammen, wo diese Art Heilung nichts Auffälliges gehabt hätte. Für Theologen hebe ich die offenbar typische Form hervor: ὁ Μίδας αὐτὸς ἀράμενος τὸν σκίμποδα, ἐφ’ οὗ ἐκεκόμιστο, ᾤχετο.

3) Bis so weit reicht allgemeine Zauberanschauung, vgl. Plinius *N. H.* 32, 55 *decem vero cancris cum ocimi manipulo adligatis omnis, qui ibi sint, scorpiones ad eum locum coituros magi dicunt.*

4) In andern Fassungen eine uralte Schlange, oder der weiße Wurm, dick wie ein Mannesschenkel, die Krone tragend.

tötet[1]). Lukian hat den Schluß für seine Zwecke umgestaltet und übertrumpft, anders und doch ähnlich wie Hieronymus in dem Bericht über die Wundertaten des heiligen Hilarion (39): *duxit itaque eum ad Epidaurum, Dalmatiae oppidum, ubi paucis diebus in vicino agello mansitans non potuit abscondi; si quidem draco mirae magnitudinis, quos gentili sermone boas vocant, ab eo quod tam grandes sint, ut boves glutire soleant, omnem late vastabat provinciam et non solum armenta et pecudes, sed agricolas quoque et pastores tractos ad se vi spiritus absorbebat. cui cum pyram iussisset praeparari et oratione ad Christum emissa evocato praecepisset struem lignorum scandere, ignem supposuit. tum itaque cuncta spectante plebe immanem bestiam concremavit.* Hieronymus beruft sich nach der Erzählung des zweiten Wunders zu Epidaurus auf das Zeugnis der ganzen Stadt: *hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat matresque docent liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam.*

Ganz ähnlich läßt Lukian (*Philops.* 30) den Pythagoreer Arignotos für seine Wundertat, die Säuberung eines Hauses von dem Gespenst eines darin Ermordeten, sich auf das Zeugnis des Türhüters Tibios zu Korinth im Hause des Eubatides berufen. Das Wunder selbst, das sich bis über die Zeit der Neuen Komödie herauf verfolgen läßt, wird bekanntlich nach schriftlicher Quelle auch von Plinius *Ep.* VII 27 erzählt; es ist interessant, daß es sich auch bei ihm an einen Philosophen, den Stoiker Athenodoros, den Lehrer des Kaisers Augustus, heftet.[2]) Auch zu dieser Erzählung geben deutsche und norwegische Märchen manches Gegenbild.

An die große Literatur lehnt die Erzählung des Eukrates (*c.* 22), er habe zur Mittagszeit im Walde verirrt die schreckliche Hekate gesehen, wie sie zum Hades niederfuhr; sich über den Erdspalt, den sie mit einem Fußtritte geschaffen hatte, beugend sah er die ganze Unterwelt und selbst die einzelnen Toten. Der Eingang — aber freilich nur dieser — gibt treulich eine Erzählung des Herakleides Pontikos wieder, der Schluß verhöhnt in dem Platoniker Ion zeitgenössische Akademiker, welche zur Bestätigung

1) Auch der Held, der mit dem Drachen kämpft, muß sterben. Erst so erhält die Erzählung den Schluß.

2) Ein Vergleich zeigt gut die fortschreitende Orientalisierung der Wundergeschichte. Arignotos liest in ägyptischen Zauberbüchern, Athenodoros liest ein beliebiges Buch.

der Unterweltsschilderungen Platos moderne Schwindelvisionen heranzogen.[1])

Wie hier für den Platoniker, so übernimmt Eukrates im Interesse des Dialoges einen Teil der Geschichte für den Pythagoreer Arignotos. Dieser ist der Schüler des ägyptischen Magiers Pankrates[2]) und besitzt selbst viele ägyptische heilige Schriften. Auf Wundertaten in Korinth beruft er sich, wo er Dämonen ausgetrieben hat, wie Apollonios von Tyana. Darf man die Erzählung des Eukrates auf dieselbe Vorlage zurückführen, so ist er es, der nach Theben gezogen und von dem Memnon mit sieben Hexametern begrüßt worden ist. Auf der Hinfahrt hat er den gottgeliebten Pankrates kennen gelernt und ist mit ihm dann über Theben hinaus gereist, bedient von dem humoristisch dargestellten δαίμων πάρεδρος des Ägypters.[3]) Wohl schildert Philostratos die Person und den Zweck der Reise des Apollonios ganz anders; aber Lukian, der den Philosophen zum Magier und demzufolge zum Schüler der Ägypter, nicht der Inder macht, meint vielleicht dennoch den Weisen von Tyana.

Eine Hadeswanderung berichtet Kleodem der Peripatetiker (c. 25). Krank und einsam lag er eines Nachts auf seinem Lager, da trat ein schöner Jüngling in weißem Gewande (Hermes) an sein Lager, hieß ihn sich erheben und führte ihn durch einen Erdschlund in den Hades; dort sieht er die Büßer alle und zuletzt den richtenden Pluto, der bei seinem Anblick erzürnt den Hermes anfährt: „Dieser ist noch gar nicht fällig. Hinweg, bringe den Schmied Demylos, der schon zu lange lebt.“ Als Kleodem, zurückgebracht, wieder auf seinem Lager

1) Der hier geschilderte Ion ist also ein Vorläufer jener Γνωστικοί, die Plotins Zorn dadurch erregten, daß sie Plato sogar nach solchen „Offenbarungen“ korrigierten (daß sie von Plato ausgegangen sind, wird ausdrücklich gesagt).

2) Einen ägyptischen Priester und Zauberer Παχράτης erwähnt der große Pariser Zauberpapyrus als Zeitgenossen Hadrians (Wessely *Abh. d. K. K. Akad.* Wien 1888 S. 106 Z. 2447).

3) Das von Goethe im *Zauberlehrling* nacherzählte Wunder ist echt ägyptisch. Ähnlich bedient ja im *Papyrus Berolinensis* I 101 ff. (Parthey *Abhandlungen d. Berl. Akad.* 1865 S. 122) der δαίμων πάρεδρος seinen Herrn; ausdrücklich wird gesagt πῦρ φέρει, ὕδωρ φέρει (so zu schreiben). Auch das Reiten auf Krokodilen wird im *Pap. Lugd.* W (Dieterich *Abraxas* 190) als übliches Wunder ägyptischer Zauberer erwähnt. Daß Lukian bekannte Geschichten von Pachrates benutzte und dennoch auf Apollonios hinzielte, scheint mir danach nicht unmöglich.

liegt und plötzlich fieberfrei ist, verkündet er den Seinen, sein Nachbar Demylos werde sterben, und alsbald hört man die Totenklage. Lukian hat der Ich-Erzählung halber den üblichen Eingang hellenistischer Apokalypsen gewählt. Die Geschichte selbst kehrt mit jenem Zuge derben Volkshumors, daß Pluto dem ungeschickten Diener zürnt, bei Plutarch περὶ ψυχῆς wieder, ohne uns freilich das unmittelbare Vorbild Lukians zu bieten (Eusebios *Praep. ev.* XI 36 *p.* 568); sie wird hier von einem persönlichen Bekannten des Wiedererstandenen vorgetragen. Dieselbe Geschichte berichtet Augustin *de cura pro mortuis gerenda* 12, 15 von einem seiner Täuflinge; der große Bischof will sich selbst von den Zeugen der Krankheit, des Scheintodes und Wiederauflebens, endlich des Sterbens des Nachbarn, der hier durch Namensgleichheit den Todesboten getäuscht hat, die Bestätigung seines Berichtes geholt haben. Dennoch läßt die Übereinstimmung in allen Einzelzügen und der Verwertung der Geschichte keinen Zweifel daran zu, daß er eine ihm literarisch bekannte frühchristliche Wundererzählung in seine Zeit übertragen hat, ohne an diesem ψεῦδος, das offenbar zum Stil gehört, Anstoß zu nehmen; jene frühchristliche Erzählung war ihrerseits fast wortgetreu einer heidnischen Vorlage entnommen. An Augustin schließt, wieder ohne ihn selbst zu benutzen und dennoch in engster Übereinstimmung Gregor der Große (*Dial.* IV 36 *p.* 384 A Migne); auch er berichtet das Wunder von einem seiner Freunde. Von keinem von beiden sind endlich die von Radermacher aufgezählten deutschen Volkssagen abhängig, in welchen das burleske Element wieder stärker hervortritt. —

Die Wiederholung dieser bekannten Tatsachen war notwendig, um dem Leser zur Empfindung zu bringen, daß Lukian die Geschichten des *Philopseudes* mit einem gewissen Recht zu derselben literarischen Gattung rechnet, wie die der Ἀληθὴς ἱστορία, welche ja auch in dem bunten Wechsel literarischer Parodien doch zugleich die Volksvorstellungen von den Inseln der Seligen und der Verdammten wiederspiegeln und sich beständig mit Märchen berühren. Der Verweis auf die Odyssee und auf die Fabeln bei Herodot und Ktesias, zu denen hier noch Jambul tritt, ist sofort verständlich. Aus der literarisch-ästhetischen Quelle der Einleitung haben besondere Wichtigkeit die Worte: ἀρχηγὸς δὲ αὐτοῖς καὶ διδάσκαλος τῆς τοιαύτης βωμολοχίας ὁ τοῦ Ὁμήρου Ὀδυσσεύς, τοῖς περὶ τὸν Ἀλκίνουν

διηγούμενος ἀνέμων τε δουλείαν καὶ μονοφθάλμους καὶ ὠμοφάγους καὶ ἀγρίους τινὰς ἀνθρώπους, ἔτι δὲ πολυκέφαλα ζῷα καὶ τὰς ὑπὸ φαρμάκων τῶν ἑταίρων μεταβολάς[1]), οἷα πολλὰ ἐκεῖνος ὡς πρὸς ἰδιώτας ἐτερατεύσατο τοὺς Φαίακας. Schon S. Reinach hat sie mit Juvenal XV 13 ff. verglichen: *attonito cum Tale super cenam facinus narraret Ulixes Alcinoo, bilem aut risum fortasse quibusdam Moverat ut mendax aretalogus. 'in mare nemo Hunc abicit saeva dignum veraque Charybdi Fingentem immanes Laestrygonas atque Cyclopas? Nam citius Scyllam vel concurrentia saxa Cyaneis plenos et tempestatibus utres Crediderim aut tenui percussum verbere Circes Et cum remigibus grunnisse Elpenora porcis. Tam vacui capitis populum Phaeaca putavit?* Die Ἀληθὴς ἱστορία ist in Wahrheit eine Aretalogie; mindestens für die Erzählung von märchenhaften Fahrten und Abenteuern mit Menschenfressern und Fabelwesen ist dies der eigentliche Titel. Im Gegensatz hierzu will Juvenal selbst eine wunderbare aber „wirklich wahre Geschichte" geben, die er genau datiert und lokalisiert. Ob sie nicht trotzdem eine ἀληθὴς ἱστορία im Sinne Lukians ist, muß uns später beschäftigen.

Wohl aber lohnt es sich schon jetzt, zu fragen, ob die früher von Lukian befolgte ästhetische Theorie auch hier wiederkehrt.[2]) Den ἀπόλογος Ἀλκίνου hatte als Muster leerer Märchendichtung schon Plato *Rep.* 614 B erwähnt; freilich meinte er damit den letzten, wunderbarsten Teil, die Nekyia. Gerade sie lassen sowohl Juvenal wie Lukian fort, geben dafür aber in wunderbarer Genauigkeit beide den ganzen Inhalt der Irrfahrt an. Die nächste Erklärung scheinen

1) Es sind die *speciosa miracula,* wie Horaz *A. P.* 144. 145 sagt; daß Pseudo-Longin 9, 14 sie für eine geringere Art Poesie hält, ist erwähnenswert.

2) Dieselbe Theorie findet sich auch in dem von Kaibel (*Prolegomena* περὶ κωμῳδίας S. 20 ff.) trefflich erläuterten Abschnitt der *Scholia Londinensia* zu Dionysios Thrax (p. 449, 4 Hilgard): ποιητὴς δὲ κεκόσμηται τοῖς τέσσαρσι τούτοις, μέτρῳ μύθῳ ἱστορίᾳ καὶ ποιᾷ λέξει· καὶ πᾶν ποίημα μὴ μετέχον ⟨τῶν τεσσάρων⟩ τούτων οὐκ ἔστι ποίημα und (449, 21) ἔστι δὲ ποιητικὴ ἀπαγγελία πραγμάτων διὰ μέτρων καὶ ῥυθμῶν τὸ μυθῶδες μετὰ καὶ ἱστορίας συμπεπλεγμένον ἐν ποιᾷ λέξει περιέχουσα (der Text ist gerade hier durch erklärende Verdoppelungen getrübt). Derselben Theorie folgt Plutarch *Quomodo ad. poetas audire debeat* 2 p. 16 C: ὡς ποίησιν οὐκ οὖσαν ᾗ ψεῦδος μὴ πρόσεστι. θυσίας μὲν γὰρ ἀχόρους καὶ ἀναύλους ἴσμεν, οὐκ ἴσμεν δ' ἄμυθον οὐδ' ἀψευδῆ ποίησιν κτλ. und Horaz *Ars* 151 *atque ita mentitur, sic veris falsa remiscet.* Eine Verbindung von μῦθος (ψεῦδος) und ἱστορία (ἀλήθεια) wird verlangt; weil Lukan sie nicht bietet, ist er bekanntlich kein Dichter.

mir die Worte Ciceros (*de leg.* I 4) zu geben: *et mehercule ego me cupio non mendacem putari.* Wenn der Dichter lauter τέρατα berichtet, so wird er zum *mendax aretalogus;* nur in vielem darf er auf die *delectatio* Rücksicht nehmen. Daß die Nekyia ausgeschlossen ist, erklärt sich aus der ernsthaften Verwendung, welche die Philosophie seit Plato gerade diesem Stoffe gegeben hat.

Die Einheitlichkeit der Theorie in den beiden Schriften Lukians scheint danach sicher. Dennoch wäre damit noch nicht bewiesen, daß die Erzählungen des *Philopseudes* selbst Aretalogien sein sollen, wenn nicht die Aretalogie selbst einen doppelten, d. h. sowohl religiösen als weltlichen Charakter trüge. Ihn gilt es zunächst zu betrachten; die Arbeiten von S. Reinach (*Bull. corr. hell.* IX 257, vgl. *Revue archéol.* XIV 87), Crusius (Pauly-Wissowa II 670) und Preuner (*Ein delphisches Weihgeschenk* S. 94) setze ich voraus und vermeide jede Polemik.[1])

Es ist seltsam, daß die einzige antike Definition, das Scholion des Juvenalpalimpsest von Bobbio, ganz übersehen ist, wiewohl auch Bücheler es jetzt aufgenommen hat: *arithologi sunt, ut quidam volunt, qui miras res, id est deorum virtutes loquuntur. mihi autem videtur arithologos illos dici, qui ea quae ficta*[2]) *non sunt, in vulgus proferunt.* Es ist für die Geschichte der Überlieferung Juvenals wichtig, daß das Scholion schon verkürzt ist. Was in der Mitte fehlt, hat sich in einer in Papias verschlagenen Juvenalglosse gerettet (nach Du Cange): *Aretalogus: falsidicus, mendax, artificiosus. arete enim virtus, logos sermo graece dicitur.* Man braucht hiermit nur das mittelalterliche Scholion *mendax: Virgilius 'artificis scelus'* (*Aen.* 2, 125) zu vergleichen, um den Zusammenhang zu erkennen. Der ältere Erklärer hatte den Aretalogen als Wundererzähler, d. h. für ihn Märchenerzähler, Berichter von ψεύδη gefaßt.[3]) Dagegen faßt der Scholiasta Bobbiensis den Titel in ehrendem Sinn: es ist der Prophet, der die Taten Gottes oder der Götter verkündet.

---

1) Nur daß die neueste Behandlung der Frage bei Walter Otto *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* S. 118, 4 sprachlich wie sachlich gleich unselbständig und verfehlt ist (etwa wie die Ausführungen über die κάτοχοι ebenda S. 120), muß ich erwähnen.

2) Von mir verbessert, *dicta* cod. Vorher war gesagt, daß es ψεύδη sind.

3) Möglich, daß er auch falsche Propheten, wie Kalchas a. a. O., mit darunter begriff. Auf das ψεῦδος kommt es allein an.

Es ist bekannt, daß beide Auffassungen dem wirklichen Gebrauch des Wortes entsprechen.

Das Wort ἀρεταλογία ist nicht, wie man behauptet, eine hellenistische Neubildung, etwa ägyptischen Ursprungs. Schon die Neue Komoedie hat, wie R. Heinze mir zeigte, den Begriff gekannt. Terenz läßt *Ad.* 535 den Sklaven das Mittel verkünden, durch welches er den Zorn seines alten Herrn gegen den Sohn stets zu besänftigen weiß: *laudarier te audit libenter: facio te apud illum deum: virtutes narro.*[1]) Also bedeutet *virtutes narrare* im technischen Sinne etwas, das nur dem Gotte gebührt; vielleicht darf man hinzufügen, daß es sich nicht um Charaktereigenschaften, sondern nur um deren Äußerung in Taten handeln kann. Die in der Septuaginta technisch gebrauchte Wendung τὰς ἀρετὰς θεοῦ κηρύσσειν entspricht älterer griechischer Terminologie, die Preuner richtig erkannt hat. Den abschließenden Beweis hierfür bietet Jesus Sirach 36, 17: πλῆσον Σιὼν ἀρεταλογίας[2]) σου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης σου τὸν λαόν σου. Der Prophet, der Gottes Macht verkündet, ἀρετὰς λέγει.[3])

Wir kennen das Wort zunächst in etwas engerer Beschränkung, die sich aus dem engen Zusammenhange, in welchem Visions- und Traumbericht immer mit der Wundererzählung stehen[4]), leicht erklärt. Im hellenistischen Kult ägyptischer Heilgötter ist ἀρεταλόγος Standesbezeichnung für den von dem Gotte selbst berufenen Verkünder oder Deuter von Visionen und Träumen. So steht der delische

1) Um das Eigentümliche der Worte zur Anschauung zu bringen, vergleicht Dr. A. Klotz die fast technische Beschreibung des rhetorischen ἔπαινος eines Menschen *Eun.* 1089: *postquam eis mores ostendi tuos et conlaudavi secundum facta et virtutes tuas.* Der Unterschied auch im Wortgebrauch ist bei aller Ähnlichkeit klar.

2) Das hebräische Wort bedeutet, wie ich von Prof. Smend in Göttingen erfahre: Hoheit, Majestät. Der Schriftsteller setzt es mit einem Wort „preisen“ in Zusammenhang: ἀρεταλογία entspricht genau δόξα (vgl. über die technische Bedeutung dieses Wortes *Poimandres* 22, 5). Den hellenistischen Gebrauch des Wortes darf man natürlich nur aus der Gesamtheit der Stellen, an denen es begegnet, erschließen.

3) Daß auch in Griechenland seit alter Zeit an den einzelnen Tempeln die Wundertaten und Prophezeiungen des Gottes weiter berichtet wurden, wissen wir ja (z. B. aus Delphi). Im Gebrauch wird sich dies forterhalten haben und so der Begriff ins Hellenistische übergegangen sein.

4) Vision und Traum gehören in antiker Betrachtung (bei Christen wie Heiden) immer zum Wunder; sie zeigen das Wirken und die Kraft Gottes.

ὀνειροκρίτης καὶ ἀρεταλόγος Ptolemaios (*Bull. corr. hell.* VI 339 *nr.* 43) im Dienst der Heilgöttin Isis, welche besonders Träume sendet. Bei der Inschrift seines Kollegen Pyrgias (ebenda 327 *nr.* 21) darf man vielleicht verbinden ἀρεταλόγος κατὰ πρόσταγμα, da an dem Sarapeion zu Sakkarah das „Aushängeschild“ eines solchen Mannes neben dem Bild des Gottes die Versicherung ἐνύπνια κρίνω τοῦ θεοῦ πρόσταγμα ἔχων enthält.[1]) Von dem Sarapeion zu Kanopos berichtet Strabo XVII 801, daß hier, wo die angesehensten Männer für sich oder andere im Tempelschlaf Heilung suchten, zwei Arten religiöser Schriftstellerei gewerbsmäßig betrieben wurden: die einen verzeichneten θεραπεῖαι, sofort erfolgte Heilwunder, andere ἀρεταλογίαι, offenbar also Visionen und Träume mit ihrer Deutung.

Natürlich ist die Aretalogie nicht auf diesen Gebrauch im Kult der Heilgötter beschränkt. Das zeigt der Alchemist Zosimos, der jene eigentümliche Sammlung fortlaufender Visionen, in deren Deutung er die tiefsten Geheimnisse seiner Kunst ergründet haben will, περὶ ἀρετῆς oder περὶ ἀρετῶν betitelt. Ich habe früher dargelegt[2]), daß er diese Visionen einfach einer der üblichen ägyptisch-hellenistischen Hadesvisionen nachgebildet hat: für sie, wie für das Werk des Zosimos dürfen wir daher den Titel Aretalogie in Anspruch nehmen. Daß sie in der Regel den Zweck hatten, ἤ τι περὶ ψυχῆς ἢ πάλι πῶς ἔσεαι zu lehren, erklärt uns die bei Kaibel *Epigr. gr.* 615 und *Corp. Inscr. Gr. Sic. It.* 2068, 9 abgedruckte Inschrift eines in Italien wirkenden, lykischen Aretalogen, auf welche Preuner zuerst aufmerksam gemacht hat. Ein Mann Namens Philetos rühmt sich im Gegensatz zu seinem Kollegen:

> μηδὲν ἄγαν φρονέων, θνητὰ δὲ πάνθ᾽ ὁρέων
> ἦλθον ἀπῆλθον ἄμεμπτος, ἃ μὴ θέμις οὐκ ἐδόκευσα,
> εἴτ᾽ ἤμην πρότερος, εἴτε χρόνοις ἔσομαι.
> παιδεύθην, παίδευσα, κύτος κόσμοιο πέρησα[3])
> θείας [ἐξ] ἀθανάτων φωσὶ φράσας ἀρετάς.[4])

---

1) Rubensohn *Festschrift f. Joh. Vahlen* S. 3 ff.

2) *Poimandres* S. 9 ff.

3) πέδησα der Steinmetz (vgl. Zielinski, *Philologus* 64 S. 2). Von Himmelswanderungen berichtet die Aretalogie immer wieder nnd κύτος κόσμου ist fast formelhaft für die Sphärenkreise. Von Pythagoreismus finde auch ich keine Spur.

4) Vgl. den bei Menander vorauszusetzenden Wortlaut ἀρετὰς λέγω und die Beschreibung der Therapeuten bei Philon *de vit. contempl.* 3.

Zu religiösem Zweck und Belehrung anderer berichtete dieser Aretaloge seine eigenen Visionen. Wir brauchten schon auf Grund dieser Inschrift das Epigramm des Ausonius (*Epist.* 13) Ῥωμαίων ὕπατος ἀρεταλόγῳ ἠδὲ ποιητῇ Αὐσόνιος Παύλῳ· σπεῦδε φίλους ἰδέειν durchaus nicht als Hohn zu fassen. Auf Properz III 17, 20 *virtutisque tuae, Bacche, poeta ferar* verweist mich O. Plasberg. Der Zusammenhang zeigt die religiöse Bedeutung.

Entscheidend ist die Inschrift des Philetos für die Beurteilung des seltsamsten Buches der frühchristlichen Literatur, des Hirten des Hermas. In seiner Grundanlage ganz der Schrift des Zosimos entsprechend, will es die Gemeinde lehren und ermahnen. Ich glaube, wir dürfen jetzt ohne weiteres sagen: es ist eine christliche Aretalogie. So erklärt sich leicht, daß der Eingang des zweiten Teiles, die Erscheinung des Offenbarungsgeistes als Hirt, bis in die Einzelheiten getreu einer heidnischen Vorlage nachgebildet ist.[1]) Den gleichen Hergang haben wir in der eigentlichen Wundererzählung schon beobachtet und werden ihm später noch oft wiederbegegnen. Zunächst gilt es, die weltliche Aretalogie — man gestatte einstweilen den im Grunde nicht ganz korrekten Ausdruck — näher ins Auge zu fassen.

Wer von abenteuerlichen Fahrten in fremden Ländern, von Menschenfressern und Fabelwesen vor einer kritiklosen Hörerschaft erzählt, ist für Juvenal ἀρεταλόγος. Ähnlich scheint Sueton einen weltlichen Stand der Aretalogen oder Märchenerzähler zu kennen (*Oct.* 74): *caenam . . . praebebat ut non nimio sumptu, ita summa comitate. nam et ad communionem sermonis tacentis vel summissim fabulantis provocabat et aut acromata et histriones aut etiam triviales ex circo ludios interponebat ac frequentius aretalogos* (vgl. Juvenals Worte *tale super cenam facinus narraret Ulixes* und die Schilderung Petrons im Gastmahl des Trimalchio). Etwas weiter führt uns Philodem περὶ ποιημάτων *ed.* Dübner 1840 S. 13 (vgl. Preuner a. a. O. 95): ⟨ἐκ⟩ τῶν τοίνυν παρὰ τῷ Φιλομήλῳ γεγραμμένων οἱ μὲν οἰόμενοι τὸν ἐν τοῖς μύθοις[2]) καὶ ταῖς ἄλλαις ἠθοποιίαις κἂν τῇ λέξει παραπλησίως ἐκλάμποντα ποητὴν ἄριστον εἶναι, λέγουσιν μὲν ἴσως ἀληθές τι, τὸν δὲ ποητὴν τὸν ἀγαθὸν οὐ διο[ρ]ίζουσι· καὶ γὰρ μιμογράφου καὶ ἀρε-

1) Vgl. *Poimandres* 11 ff. und Teil II § 2.
2) Hier freie Erfindung.

ταλόγου [καὶ τ]οῦ συγγραφέως ἀρετὴν ἄν τις ἔκθειτο ταύτην. Also μῦθος, ἠθοποιία und λέξις genügen weder allein, noch alle drei zusammen zur Definition des großen Dichtwerkes; auch der Mimos, die Aretalogie oder gar die Prosa kann das in sich vereinigen.[1]) Mimos und Aretalogie stehen sich als niedrige Dichtungsgattungen offenbar nahe. Nicht höher steht die Aretalogie bei Pseudomanetho *Apotel.* IV 444: τούτοις δ' Ἑρμείας φαύλοις ἐν σχήμασιν ὀφθεὶς μυθολόγους τεύχει τε καὶ αἰσχεορήμονας ἄνδρας μωρολόγους χλεύης θ' ἡγήτορας, ὑβριγέλωτας ἔν τ' ἀρεταλογίῃ μυθεύματα ποικίλ' ἔχοντας[2]) ψηφάων παίκτας τε καὶ ἐξ ὄχλοιο πορισμῶν βομβηδὸν ζώοντας, ἀλήμονας ἧς χθονὸς αἰεί. Der skoptische Charakter der Aretalogie ist dabei stärker, doch ohne dem Bilde Philodems direkt zu widersprechen, betont. Der Künstler erscheint wie ein Bänkelsänger. Der gleichen Vorstellung fügt sich endlich Porphyrio zu Horaz *Sat.* I 1, 120: *Plotius Crispinus philosophiae studiosus fuit. idem et carmina scripsit, sed tam garrule, ut aretalogus diceretur*, wenigstens sobald wir die Schilderung älterer griechischer Fabelerzähler hinzunehmen, *Schol. Aristoph. Plut.* 177: Philepsios . . . τερατώδης δὲ, καὶ λάλος διαβάλλεται, ὡς Πλάτων ὁ κωμικός und οὗτος ὡς λάλος καὶ πονηρὸς κωμῳδεῖται. λαλῶν δὲ ἱστορίας καὶ μύθους καὶ παίγνια οὕτως ἐτρέφετο. Es frägt sich, wie wir diese Entwicklung der Aretalogie erklären sollen. So viel scheint von Anfang an klar, daß der Titel nur vom religiösen aufs weltliche, nicht vom weltlichen aufs religiöse Gebiet übertragen sein kann und daß wir diese Übertragung nicht nur aus der griechischen Entwicklung erklären können.

Die Schiffermärchen, die einst in ionischen Hafenstädten von den Wundern des Westmeers, von Meernixen und einäugigen Riesen, von Zauberinnen und Fabelschiffen kündeten, haben nicht zu einer religiösen Dichtung geführt; Anfänge, die vorhanden gewesen sein mögen, sind rasch verdorrt oder verweltlicht. Was im Mutterlande von religiösen Erzählungen und Märchenstoff vorhanden war oder neu sich bildete, dringt zwar immer wieder in die älteste Geschichte, die Philosophie, die alte Komödie ein; wir hören von Höllenfahrten

1) Die Prosa allerdings nur in jenen vom Drama beeinflußten ἱστορίαι περὶ πρόσωπον, über die in § 3 zu handeln sein wird.

2) Vgl. Lukian Ἀλ. ἱστ. I 2: ὅτι ψεύσματα ποικίλα πιθανῶς τε καὶ ἐναλήθως ἐξενηνόχαμεν.

und Himmelsflug, von Reisen ins Fabelland und Wundern aller Art, aber die religiöse Färbung verliert sich überall unendlich schnell. Nur der größte Dichter Athens, nur Plato hat wirklichen Gebrauch von diesen Schätzen zu machen verstanden, freilich auch er in der charakteristischen Einführung, daß sich eine „wahre" Tradition nur bei den frommen Barbaren erhalten hat: die Nekyia des Odysseus ist ψεῦδος, die des Er Wahrheit.

Das scheint wenig genug und ist doch unendlich viel. Fast ein Jahrtausend hindurch ist die Weltliteratur davon beeinflußt worden, daß der tiefste Denker des Griechentums dem religiösen μῦθος wenigstens in dieser Form Eintritt in die große philosophische Literatur gestattet hat.

Anders vollzieht sich die Entwicklung im Orient, doch kann ich nur von der ägyptischen Wundererzählung reden — wenn ich über sie reden darf.[1]) Ganz unmöglich ist es, in ihr religiöse und

---

1) Nicht der persönliche Angriff, sondern ein rein sachliches Interesse veranlaßt mich, auf die Ausführungen eines sehr jugendlichen Autors einzugehen, der, wenn der Philologe, ohne ganz selbständiger Ägyptologe zu sein, die Einflüsse Ägyptens auf das Griechentum nach Alexander erörtern will, die Zeit wieder herannahen sieht, in der man Plato aus dem Ägyptischen erklärte. Ich dachte, meine Stellung hierzu in dem Aufsatz *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 1904 S. 177 ff. theoretisch genügend dargelegt und praktisch schon vorher dadurch bekundet zu haben, daß gerade ich den Versuch des selbständigen Ägyptologen Breasted, Plato wirklich aus einer Stele von Memphis zu erklären, vereitelt habe. Daß der Philologe, auch wenn er das Glück hat, jede Äußerung dem Urteil eines „ganz selbständigen Ägyptologen" unterbreiten zu können, über griechische, heidnische und christliche, Schriften überhaupt nicht reden darf, klingt sehr vornehm (freilich weniger im Munde dessen, der gerade nicht selbständiger Ägyptologe ist). Nur würde dieselbe Forderung auch auf alle Gebiete, in denen die klassische Philologie mit anderen Wissenschaften (Medizin, Naturwissenschaft usw.) zusammentrifft, zu übertragen sein. Auch hier ist das Ideal selbstverständlich, daß der Forscher selbst beide Gebiete gleich unabhängig und voll beherrsche, ja ich dachte sogar aufs schärfste betont zu haben, daß auf dem Gebiete des hellenistischen Synkretismus, dem meine Arbeit allein gewidmet war, wiewohl für jetzt der Schwerpunkt weit mehr auf dem Nachweis liegt, daß gewisse Vorstellungen und Bräuche schon heidnisch sind, als auf der festen Bezeichnung des Ursprungs, dennoch volle Resultate nur erreichen werde, wer mit der eindringendsten Kenntnis der altphilologischen und theologischen Literatur die der orientalischen Sprachen verbände. Denn es dürfte wohl nicht die ägyptische allein sein; auch böte ihre Kenntnis nicht jene absolute Garantie gegen Irrtum oder Übertreibung, die in jenen

weltliche Literatur zu scheiden.[1]) Die Wanderung des Gottes durch das Totenreich oder die Fahrt zur Toteninsel im fernen Ozean, beide werden zur farbenprächtigen Prophetennovelle, ja zum Reisemärchen seltsamerweise schon zu einer Zeit, in der die mythische und religiöse Grundanschauung noch ganz unverdunkelt im Volke lebt und wirkt.[2]) Noch eigenartiger berühren Erzählungen wie die des *Papyrus D'Orbiney*; wir wissen jetzt, daß die beiden handelnden Personen zwei echte Götter, Anubis uud Batau[3]) sind, und werden doch Bedenken tragen, die drei Bestandteile (eine Art Josephnovelle, die Erzählung von dem Helden, der sein Herz an einem bestimmten Ort verborgen hat und nur sterben kann, wenn man es findet, das Märchen von dem treulosen Weib und seiner Bestrafung durch den stets sich verwandelnden Gott) als eigentliche ἱεροὶ λόγοι zu bezeichnen.[4]) Ähnlich ist in den sogenannten Erzählungen der Hohen Priester von Memphis ein Streit zweier Götter des Nord- und Südlandes zu einem nicht mehr religiösen Wettstreit zweier Zauberer, des Äthiopiers und des Ägypters, geworden.[5]) Religiöser klingt die unmittelbar vorausgehende Erzählung von dem Königssohn, der die Leichen eines Reichen und eines Armen aus der Stadt tragen sieht,

---

unklaren Sätzen als Vorbedingung wissenschaftlicher Arbeit verlangt wird; die Fehler Brugschs lagen doch nicht darin, daß er zu wenig selbständiger Ägyptologe war. Um eine Berichtigung meiner Mißgriffe in den Ursprungsnachweisen habe ich besonders gebeten und zu einem Zusammenwirken vieler selbst aufgefordert. Ich bin für den Nachweis jeden Irrtums aufrichtig dankbar. Die allgemeine, im mild-ernsten Warnungstone ausgesprochene „prinzipielle" Mißbilligung und generelle Interdikte überlasse ich dem Urteil derer, die auf theologischem oder philologischem Gebiet das Zusammenwirken verschiedener Wissenszweige ein wenig länger und tiefer verfolgt haben als Herr Walter Otto.

1) Mit Recht hat Maspero in seinem soeben zum dritten Male erschienenen graziösen Buch *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* auf diese Scheidung verzichtet; die Wundererzählung hätte ich gern von denjenigen Berichten geschieden gesehen, die sich ganz auf dem Boden der Wirklichkeit halten. Ich habe in den Anmerkungen die Zitate ganz auf dies Buch gestellt, weil es das Material am vollständigsten gibt, den Text aber im wesentlichen unverändert gelassen.

2) Beispiele gibt Teil II § 1.

3) Erwiesen von Gardiner *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 1905 S. 185.

4) Maspero a. a. O. 3 ff.

5) Ebenda 138 ff.

wissen möchte, wie es beiden in der Unterwelt ergehen wird, und nun von einem Gott in Gestalt eines Knaben in sie herabgeführt das Los beider sich umwandeln sieht[1]); rein weltlich die Unterhaltung des Königs Cheops, der sich von seinen Söhnen Wundergeschichten erzählen läßt[2]) und schließlich selbst ein Wunder, die Prophezeiung des Untergangs seiner Dynastie, erlebt. In weitaus den meisten Fällen können wir gar nicht mehr scheiden, weil sich für die Verfasser dieser διηγήματα beide Zwecke verbinden. Die verschiedensten Erzählungsformen begegnen, manchmal zu großen vielverschlungenen Kompositionen vereinigt, die uns an die jüngeren lateinischen und griechischen Aretalogien erinnern.[3]) Neben ihnen stehen kurze und einfache Berichte eines Wunders oder einer Prophetie — denn diese wird immer dem Wunder gleichgesetzt — wie in der Erzählung von dem Lamm, das im sechsten Jahre des Königs Bokchoris in menschlicher Rede Ägyptens Zukunft weissagt und von dem König feierlich bestattet wird[4]), oder die unter Amenophis datierte griechische Prophetennovelle, die wir jetzt als „Töpferorakel“ zu bezeichnen pflegen und die sich bis tief in die Kaiserzeit erhalten hat.[5]) Ich habe früher zu wenig betont, daß es im Grunde die Freude am Wunderbaren ist, die solche Schriften lebendig erhält. Es sind Volksbücher. Man kann das am besten an einer leider unvollständigen griechischen Erzählung erkennen, die, trotzdem sie einzig in ihrer Art ist und eine verschollene Literaturgattung der Ptolemäerzeit für uns vertritt, von Philologen fast unbeachtet geblieben ist, die Erzählung von dem Steinschneider Petisis und dem Könige Nectanabo.[6]) Die Blüte dieser Literatur gerade in hellenistischer Zeit läßt sich jetzt mit Masperos Buch leicht verfolgen.

1) Maspero 133 ff. Mit Recht vergleicht Maspero die Erzählung vom reichen Manne und dem armen Lazarus.

2) Ebenda 23 ff. Jeder beginnt: „Ich will dir ein Wunder erzählen, welches zu den Zeiten des Pharao . . . geschah.“ Auf ähnliche Einkleidungen arabischer Märchen braucht man kaum zu verweisen.

3) Die eigentliche Rhetorik scheint stärker in den Geschichten zu walten, die sich ohne jeden Wunderbericht an das wirkliche Leben anschließen.

4) Vgl. Krall *Festgaben für Büdinger* 1898, Wilcken *Hermes* 40, 558.

5) Vgl. *Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wissensch.* Göttingen 1904 S. 309 ff. und die Berichtigungen Wilckens *Hermes* 40, 544 ff.

6) *Papyrus Lugdun.* U (Leemans I 123). Es freut mich nachträglich zu sehen, daß wenigstens der Ägyptologe sie beachtet hat (Maspero 254).

Freilich fehlt in ihm gerade die wichtigste aller dieser Geschichten, die Erzählung von der wunderbaren Geburt Alexanders.[1])

Daneben dringt die Wundererzählung, und zwar gerade diejenige, welche lehrenden, d. h. religiösen Zweck verfolgt, auch in die große Literatur und strebt nach prunkvoller Form. Es will etwas heißen, daß schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. der angebliche Nechepso seine Himmelswanderung in griechischen Versen erzählt. Freilich schwerlich nur in ihnen; wir werden annehmen dürfen, daß wenigstens die technischen Partien, und besonders die eigentlichen Zauberformeln, in denen die einzelnen Götter und Dämonen begrüßt wurden, in Prosa eingefügt waren. Die Zauberpapyri mögen das in gewisser Weise wiederspiegeln.[2]) Für die weitere Entwicklung genügt es, auf eine neugefundene Dichtung etwa des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zu verweisen (Grenfell-Hunt *Fayûm Towns class. frg.* 2). In dem eigentümlichen Kurzvers, welchen nach Br. Keils richtiger Beobachtung in leichter Umgestaltung auch der ἱερὸς λόγος der christlichen Naassener (bei Hippolyt V 10 p. 174 Schn.) zeigt, beschreibt sie eine Hadeswanderung, für die ich freilich ein ägyptisches Vorbild nicht finden kann; vielleicht bietet die assyrische oder persische Literatur Parallelen. Sie als Aretalogie in unserem Sinne zu bezeichnen, genügen wohl die formelhaft wiederholten Verse:

τούτου τόδ' ἐπευχομένου τότε
κατὰ τὴν δύναμιν τὴν τοῦ θεοῦ.

---

1) *Poimandres* 309 ff. Alle Einzelzüge lassen sich aus den von Maspero gesammelten Erzählungen leicht belegen. Daß es eine alte priesterliche Tradition ist, wird demnächst genauer bewiesen werden.

2) Nechepso wollte ja lehren, wie man jeden erscheinenden Gott mit seiner ἱερατικὴ und αὐτοπτικὴ κλῆσις ansprechen und ihm nahen könne (Proklos zu Platos Republik II 344 Kroll = *frgm.* 33 Rieß). Die vollste Parallele bietet die von Dieterich entdeckte Mithras-Liturgie, auf deren erbaulichen, nicht eigentlich liturgischen Charakter ich in den *Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum* 1904 S. 192 A. 1 hingewiesen habe. Erzählung und Vorschrift grenzen eng aneinander; beide beschreiben die δύναμις oder ἀρετὴ τοῦ θεοῦ. Auch in der gnostisch-christlichen Literatur scheint neben der Mysterienerzählung (z. B. in den Johannes-Akten oder der von Epiphanios *Haer.* 26 erwähnten Erzählung, wie Jesus aus der Seite der Maria eine ἀδελφή hervorgehen läßt, mit ihr die συνουσία vollzieht und sagt δεῖ οὕτως ποιεῖν, ἵνα ζήσωμεν) die Mysterienvorschrift bestanden zu haben, die frecher Fälschung und Umdeutung besonders ausgesetzt war (vgl. Teil II § 3).

Den Ton des ganzen bitte ich die Leser selbst auf sich wirken zu lassen.

Die Vermutung scheint mir nicht zu kühn, daß der orientalische Aretaloge bei seinen Wanderungen nach Griechenland und Rom das religiöse Element in diesen Erzählungen noch stärker hinter dem unterhaltenden zurücktreten ließ, und daß der bunte Märchenton in ihnen, der uns noch jetzt nicht selten an Tausend und Eine Nacht erinnert, die Hörer ergötzte. Wir wissen ja, daß jene dramatischen Aufführungen der Wanderung des Osiris durch die Unterwelt, die in Ägypten religiösem Zwecke dienten, in Rom zur Belustigung vorgeführt wurden, aus Sueton *Calig.* 57: *parabatur et in noctem spectaculum, quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur.*[1]) Sollte die bloße Erzählung des Aretalogen — den Philodem ja mit dem Mimen zusammenstellt — nicht ähnlich verwendet sein? Es wäre dann begreiflich, daß sein Name sich auch auf die heimischen Märchen- und Wundererzähler übertragen konnte. Eine wechselseitige Beeinflussung dürften wir dann wohl voraussetzen, wie sie ja auch Erwin Rohde in seiner Analyse der hellenistischen Utopien und Wundergeschichten ohne weiteres annahm.

Nur wenige Nachträge möchte ich zu seiner klassischen Darstellung fügen und zunächst hervorheben, daß sich ein so durchaus griechisch und weltlich empfundenes Werk wie die Heilige Geschichte des Euhemeros in die typische Form der ägyptischen Offenbarungserzählung hüllt: ein Gott hat selbst die reine Wahrheit auf eine Stele geschrieben, die, lange verborgen, nun endlich ans Licht tritt. Auch die Fahrt ins Südmeer, wo auf einer Insel[2]) das heilige von Gott selbst geschriebene Buch aufbewahrt wird, begegnet uns in der ägyptischen „Aretalogie" wieder.[3]) Nicht minder bezeichnend ist es, daß sich die größte, schon mit dem Roman verbundene hellenistische Aretalogie, das δρᾶμα des Antonius Diogenes,

1) Auch für Augustus stehen die *triviales ex circo ludii* neben den Aretalogen (vgl. oben S. 11).

2) Ursprünglich der Toteninsel, vgl. Teil II § 1 die Erzählung von Nenefer-kaptah.

3) Für weitere ägyptische Züge verweise ich auf Jacobys feine und geistvolle Analyse in Pauly-Wissowas *Realencyklopädie.* Daß Euhemeros in der Einleitung den Charakter der Aretalogie weniger hervortreten läßt, wird sich uns später erklären.

wieder in die sakrale Form hüllt: die Bücher, welche die wunderbare Erzählung enthalten, sind in einem Grabe gefunden. Wenn wir später sehen werden, daß sich die Philosophennovelle eng an die Prophetenerzählung und überhaupt die religiöse Aretalogie anschließt und in dem Empfinden des Publikums an ihre Stelle tritt, wird es für uns Wichtigkeit gewinnen, daß gerade hier nicht nur der ägyptische Magier, sondern auch Pythagoras mit im Mittelpunkt steht; selbst daß ein Porphyrios diese Aretalogie als geschichtliche Quelle mit verwertet, wird sich so am leichtesten verstehen lassen. Es scheint, daß sich hier um die religiös wichtige Hauptfabel das Rankenwerk der Schilderungen und der erotischen Erzählungen ebenso beiläufig anfügt, wie etwa der Clemens-Roman an die Taten des Petrus, dem ja auch ein Zauberer entgegengestellt ist. Doch zunächst zu einem anderen Gebiet! —

Die ursprünglich religiöse Literatur griechischer Καταβάϲειϲ hatte die alte Komödie parodistisch zur Unterhaltung und rein literarischem Zweck verwendet; ihr folgten Krates und Timon, bei denen niemand nach etwaigen orientalischen Einflüssen suchen wird. Daneben bringt schon das dritte Jahrhundert eine Fülle religiöser Καταβάϲειϲ neu hervor, die sich für uns z. T. im alexandrinischen Epigramm spiegeln. Man vergleiche Kallimachos *Ep.* 10 W[2]

Ἢν δίζῃ Τίμαρχον ἐν Ἄιδος, ὄφρα πύθηαι
ἤ τι περὶ ψυχῆϲ ἢ πάλι πῶϲ ἔϲεαι,
δίζηϲθαι φυλῆϲ Πτολεμαΐδοϲ υἱέα πατρὸϲ
Παυϲανίου· δήειϲ δ᾽ αὐτὸν ἐν εὐϲεβέων.

V. 4 zeigt, daß sich das Gedichtchen als eine Grabschrift des kynischen Philosophen Timarchos von Alexandria gibt (Diog. La. VI 95), natürlich ohne wirklich eine solche zu sein. Aber derselbe Vers würde auch der Vorstellung, daß es nur der Verspottung einer Κατάβαϲιϲ-Dichtung dieses Mannes diente, widersprechen, selbst wenn wir in ihr die Lehre von der Seelenwanderung zu finden erwarten dürften. Es setzt in einer an sich ernst gemeinten Ehrung des Mannes Erzählungen als allbekannt voraus, wie sie etwa Lukian im Menippos bietet. Um Sicheres über die Unsterblichkeit der Seele und ihr Fortleben (vgl. den Phaedon Platos) zu erfahren, könnte wohl jemand zum Hades niedersteigen und die Seele des von ihm verehrten Philosophen aufsuchen wollen; er fände die Unterwelt,

wie sie Lukian beschreibt (*Philopseudes* 24: κατὰ φῦλα καὶ φρήτρας μετὰ τῶν φίλων καὶ συγγενῶν διατρίβουσιν. *Menippos* 15: κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ φῦλα διαιτωμένους). Das ermöglicht dem Epigrammatiker, in die für das Grabgedicht übliche Form überzulenken.

Wichtiger ist die kurze Widerspiegelung einer Totenbeschwörung in *Ep.* 13:

> Ἦ ῥ' ὑπὸ σοὶ Χαρίδας ἀναπαύεται; 'εἰ τὸν Ἀρίμμα
> τοῦ Κυρηναίου παῖδα λέγεις, ὑπ' ἐμοί.'
> ὦ Χαρίδα, τί τὰ νέρθε; 'πολὺς σκότος.' αἱ δ' ἄνοδοι τί;
> 'ψεῦδος.' ὁ δὲ Πλούτων; 'μῦθος'. ἀπωλόμεθα.
> 'οὗτος ἐμὸς λόγος ὔμμιν ἀληθινός· εἰ δὲ τὸν ἡδὺν
> βούλει· Πελλαίου βοῦς μέγας εἰν Ἀίδῃ.'

Der Form des Grabgedichtes gehört nur noch die Unterhaltung des Wanderers mit dem μνῆμα, für das sofort der Tote selbst eintritt. Jetzt, wo er die Unterwelt wirklich kennt, kann er den echten ἀληθὴς λόγος geben und versichern, daß all jene angeblichen ἀληθεῖς λόγοι, welche das Totenreich, seinen Herrscher und die Wege zur Wiedergeburt schildern, ψεῦδος und μῦθος (ἀρεταλογίαι) sind, so gut wie das Märchen vom Schlaraffenland im Erdenschoß[1]), das doch nur ἡδυλογία ist.[2]) Das Gedichtchen hat dieselbe Pointe, wie die Erzählung von den zwei Mönchen, welche sich angeblich versprachen, wer zuerst stürbe, wolle dem andern Kunde vom Jenseits bringen, und in dem der Schatten des Verstorbenen dann auf die Frage *estne taliter qualiter* erwidert *immo totaliter aliter.* Eine leise Ironie glaube ich auch hier zu empfinden, welche den Worten οὗτος ἐμὸς λόγος . . ἀληθινός besonders scharfen Sinn gibt. Man muß Titel und Einleitung der ἀληθὴς ἱστορία vergleichen und sehen wie Seneca die Himmel- und Höllenfahrt des Claudius als ἱστορία und als ἀληθής einführt, um jene Versicherungen strengster Urkundlichkeit, mit denen die profane wie religiöse Aretalogie sich einzuführen liebt, als typische Stilform zu empfinden.

---

1) So hat bekanntlich Kaibel (*Hermes* 31, 265) den Schluß erklärt. Die derbvolkstümliche Vorstellung, nach welcher Lukian Κατάπλους 21 seinen Charon auch Rosse, Rinder und andere Tiere holen läßt, scheint damit zusammenzuhängen.

2) Vgl. für das Alter und den Gebrauch des Wortes Athenaios IV 165 B. Man möchte fast fragen, ob solche Märchen auch damals schon beim Gelage vorgetragen sind.

Die beiden Epigramme des Kallimachos zeigen, daß Menipp nicht die einzige Quelle Lukians gewesen zu sein braucht. Nur dadurch wird das wunderbare Auftauchen einer Fülle altgriechischer Volksvorstellungen bei ihm, auf das eben Furtwängler (*Archiv für Religionsgeschichte* VIII 191 ff.) hingewiesen hat, mir voll verständlich, daß neben dem Philosophen von Gadara eine ganze Fülle ähnlicher Schriftsteller steht, die auf Lukian mit wirken konnten. Wenigstens für die Nekyia Menipps können wir eine Nebenquelle Lukians fast mit Sicherheit erweisen. Bekanntlich zeigt ein Vergleich mit Horaz *sat.* II 5, daß sich Menipp in rein literarischer Nachahmung der Komödie den Eintritt zum Hades dadurch ermöglicht, daß er die Tracht des Odysseus anlegt. Dem widerstreitet, daß er sich bei Lukian zugleich von einem Magier die Weihungen und Zaubermittel lehren läßt und von ihm geführt den Hades durchwandelt. Auch der Schluß hat eine doppelte Pointe: die Totenversammlung und ihr ψήφισμα, das ursprünglich wohl der zu Unrecht in den Hades Gekommene den Menschen verkünden soll, andrerseits die Befragung des Teiresias, der über die richtige Philosophie urteilen soll und, im Gegensatz zu den früheren literarischen Nekyiai, keiner den Preis zuerkennt, stimmen nicht zusammen. Eine stark orientalisierte, moralpredigende Burleske scheint mit der gegen die Philosophie sich richtenden Satire Menipps nachträglich vereinigt. — Auch im Ikaromenipp scheinen mir zwei Elemente verbunden, die beide bis in hellenistische Zeit hineinreichen. Der Schnitt läßt sich hier ziemlich scharf ziehen. Eratosthenes hatte im Hermes geschildert, wie der zum Himmel emporgestiegene Gott in heiliger Wonne die Länder der Erde und die Bewegung der Zonen überschaut, Poseidonios in einer religiösen „Aretalogie“, die Seneca *ad Marciam c.* 17. 18 benutzt[1]), ausgemalt, wie die Seele nach dem Tode zum Mondkreise entrückt die Sphären des Himmels über sich, Erde und Meere unter sich erblickt. Sie schaut die Länder und Völker, den Kranz der Inseln, aber auch die Meeresungetüme, die kühnen Schiffer, ja selbst das im Sande der Ströme verborgene Gold und die Edelsteine im Schoß der Erde. Dem entspricht klar die Schilderung der Wonnen, die Menipp auf dem Monde sitzend genießt[2]): er schaut das Meer

1) Vgl. *Poimandres* 253 ff.

2) Auch der göttliche Führer, der in diesen Visionen, z. B. in dem Himmelsfluge Nechepsos erscheint, fehlt nicht: es ist Empedokles.

und die Länder, Griechenland, Persien, Indien, und nicht sie allein, sondern das Treiben aller Menschen, wie sie übers Meer fahren, Krieg führen, Ackerbau treiben, Recht sprechen. Und wunderbarer noch: auch was im Hause und bei Nacht geschieht, allen Frevel, alle Laster. So genießt er als höchste Seligkeit den γέλως Δημοκρίτειος auf die Menschen herabblickend, die in ihrem wirren Rennen und Streben nicht wie die Sphären eine aus verschiedenen Tönen zusammenklingende Harmonie, sondern lächerlichen Mißklang zu Zeus emporsteigen lassen.

Es ist eine großzügige Erfindung, sicher nicht Lukians Eigentum. Das zeigen einerseits die Fahrten zum Monde in den weltlichen Aretalogien (Antonius Diogenes, Ἀληθὴς ἱστορία), andrerseits Varros *Marcipor*. Ja vielleicht können wir uns selbst auf ein Zeugnis des Horaz berufen. Daß die Seele als Adler zum Himmel emporschwebt, scheint eine auf klassischem Boden wie im Orient häufige Vorstellung, und selbst in der Mithras-Liturgie durchwandelt der Myste als Adler den Himmel. Was Lukian oder sein Vorbild bewog, den Geierflügel mit dem Adlerflügel zu verbinden, wissen wir nicht[1]); es wäre müßig, darauf hinzuweisen, daß der Geier der göttliche Vogel der Ägypter ist und (vielleicht auch deshalb) in der Beschreibung der Himmelfahrt des Peregrinus für den Adler eingesetzt ist. Wenn Lukians Menipp so besonders betont, daß die Sehschärfe des Adlers ihm ermöglicht, alle Laster und Verbrechen zu sehen, so legt Horaz *Sat.* I 3, 26 *cur in amicorum vitiis tam cernis acutum quam aut aquila aut serpens Epidaurius* wenigstens nahe, an eine ältere Quelle zu denken. Daß sie nach Menipp fällt, ist mir wegen des Auslaufens der ganzen Erzählung in den γέλως Δημοκρίτειος wahrscheinlich.[2])

Gar nichts hiermit hat der zweite Teil, die Götterversammlung und der Spott über die „Physiker" zu tun.[3]) Doch ist ein literarisches Vorbild auch hier durch die zahlreichen Anklänge an Seneca,

1) Sicher nicht die Absicht, an seinem Helden eine ebenso frostige wie unverständliche symbolische Kritik zu üben, die Hense (*Festschr. für Gomperz* 192) ihm zuschreibt.

2) Zuerst novellistisch behandelt in den Hippokrates-Briefen, dann erwähnt von Lucilius (vgl. unten S. 22 A. 1).

3) Besonders die Schilderung der Gebete fällt unerträglich gegenüber der kräftigen Schilderung des ersten Teiles ab.

* Joke. of Peregrinus

ja vielleicht auch an Lucilius Buch I sicher. Ich möchte in ihm den eigentlichen Anteil Menipps sehen.

Ich habe, trotzdem schon Rohde auf den Zusammenhang der kynischen Satirendichtung und dieser volkstümlichen Märchen- und Fabelliteratur hingewiesen hat, die wie alle volkstümliche Poesie in dieser Zeit wieder zu Ehren kommt, ein paar Einzelheiten herausgegriffen, weil es mir hauptsächlich daran liegt, neben der an die parodistische Literatur schließenden Richtung, die allein dem eigentlichen Kynismus zu gehören scheint, eine von humoristischen Elementen durchsetzte religiös-moralische Dichtung der Art nachzuweisen. Ob sich in ihr direkt orientalische Elemente nachweisen lassen oder ob die orientalische Aretalogie nur zur Ausbildung und Verbreitung dieser Dichtungsart beigetragen hat, ist im Grunde gleichgültig. Nur aus ihr ist die stoische Satirendichtung zu begreifen, die ihrerseits wieder die Verwendung des Wortes Aretaloge für Crispinus, den Gegner des Horaz, erklärt.

Freilich ist die stoische Satirendichtung den Geschichten der römischen Literatur noch fremd, die überhaupt nach den Zusammenhängen zwischen dieser römischen Dichtungsart und griechischer Literatur wenig fragen[1]; wird doch selbst der Δημοκρίτειος γέλως, der so klar die erste Satire des Persius — freilich nur sie — beherrscht[2], nicht einmal der Erwähnung wert befunden. So muß

1) Selbst der Zusammenhang zwischen Horaz und Bion, den Heinze in erster Entdeckungsfreude viel zu stark dargestellt hatte, wird öfter behauptet als nachgeprüft. Gerade für das erste Satirenbuch will er sich mir nicht recht bewähren; wo Horaz dort philosophiert, folgt er ausgesprochen epikureischen Quellen.

2) Der erste Vers *O curas hominum, o quantum est in rebus inane* soll mit Lachen vorgetragen werden und der Leser an ihm eine unmodern gewordene Art der Satire erkennen, während die rhetorisch-stoische Satire herrscht und modern ist (vom Δημοκρίτειος γέλως geht auch die Verhöhnung des Peregrinus bei Lukian aus). Daß der Vers des Persius auf Demokrit geht, zeigt sein zweiter Teil (vgl. auch Juvenal X 51), daß er aus Lucilius stammt, bezeugen die Scholien. Also ist jenes Lachen, das Persius um keine Ilias hergeben will, das aus der Novelle in den Hippokrates-Briefen bekannte Lachen Demokrits. Es bezieht sich stets auf alle Menschen; v. 8 ist *Romae quis non* und v. 121 *auriculas asini quis non habet* eng zu verbinden. Eins schützt das andere; der Scholiast flunkert. Von einer Verspottung Neros kann so wenig die Rede sein wie von einem Anführen seiner Verse. Es ist die gesamte rhetorische und alexandrinische Dichtung und Dichterwut, die Persius hier verspottet. Daß er

ich ein wenig weiter ausholen und dem Leser zunächst einen Umweg zumuten.

Auf die Rivalen des Horaz hat m. W. erst Hendrickson in seiner Erklärung der Satire I 4 hingewiesen.[1]) Ich bedaure, daß er die dritte Satire nicht hinzugenommen hat, die mit der vierten derartig zusammenhängt, daß die ethisch-philosophische Auseinandersetzung der rein literarischen vorausgeht und Horaz in letzterer auf Angriffe gegen seine Tendenz und Gesinnung im Grunde nicht mehr zu antworten braucht.[2]) Den Angriff auf einen ganz bestimmten Gegner, der im Schluß als Freund des Crispinus bezeichnet wird, mildert Horaz dadurch, daß er, scheinbar selbst in dessen Fehler verfallend, einen εἰκονισμός, eine gehässige Porträtzeichnung des Tigellius gibt und auf den Einwand, ob er selbst denn keine Fehler habe, zunächst unbedacht antwortet „andere und wohl kleinere". Sich selbst widerlegt er nun: das heißt ebenso handeln, wie der *scurra* Maenius, ἑαυτῷ συγγνώμην ἔχειν, denn seine eigene Antwort (*fortasse*) zeigt, daß er *sua pervidet oculis mala lippus inunctis.* So ist es denn Horaz selbst, der sich hier scheinbar als echter *scurra* und γελωτοποιός beim Anblick eines Freundes überlegt: *iracundior est paullo . . . rideri possit*, um sich gleich wieder selbst zn ermahnen. Erst der Schluß lehrt uns, daß die mit v. 38 beginnende theoretische Darlegung sich an einen stoischen Gegner wendet, *qui aliena negotia curat* (vgl. *sat.* II 3, 19). Die Beschreibungen Plutarchs in περὶ πολυπραγμοσύνης zeigen, wie solche Männer im Leben auftraten.[3]) Wir dürfen aus v. 126 *cur optas, quod habes* m. E. sogar entnehmen, daß eine bestimmte literarische Äußerung vorliegt, wie denn über-

---

in den nächsten Gedichten (den Diatriben) ganz anderen Ton anschlägt und selbst in dieser Satire zu schwach für sein gewaltiges Vorbild ist, kann ich hier nicht ausführen.

1) *American Journal of Philology* 21, 121 ff.

2) Ich weiß durch mündliche Mitteilung, daß ich in der Auffassung des Gedichtes in vielem mit Heinzes [inzwischen erschienener] Ausgabe zusammentreffe. Ich habe meine Darlegung deshalb abgekürzt, glaube sie aber nicht ganz entbehren zu können.

3) Plutarchs Schrift gewinnt für uns erst Leben, wenn wir an die Rolle denken, die Stertinius und Davus im zweiten Buch des Horaz spielen. Mit ihnen wieder vergleiche man die Worte, mit denen Plinius (*Ep.* I 10, 7) den Euphrates lobt: *insectatur vitia, non homines, nec castigat errantes, sed emendat.* Mit der Charakteristik des Tigellius vgl. *Rhet. ad Her.* IV 50, 63.

haupt der Schluß der Satire die Person des Gegners immer klarer hervortreten läßt. Als der wahre Herrscher, der ἀρχικός, wünscht er sich die βασιλεία, um alle Schuldigen strafen zu können und schwingt, da ihm dies im politischen Leben nicht möglich ist, wenigstens die Geißel der Satire, der unerbittlich scharfen *descriptio* über ihnen.[1]) Hierin liegt die Verbindung dieser Satirenart mit der alten Komödie, von der Horaz in der folgenden literarischen Abrechnung ausgeht. Hierin liegt aber auch der Vergleich mit dem *scurra*, der in unserer Satire nur angedeutet und erst in der vierten ausgeführt wird. Wie eng sich gerade in ihm Horaz an Aristoteles anschließt, ließe sich weiter verfolgen, als Hendrickson es tut. Diese Art der Satire nun muß der Gegner selbst aus dem Wesen der stoischen Ethik hergeleitet haben. Nur dann ist der Gang der dritten Satire verständlich, nur dann kann ich es mir erklären, daß Horaz die Grundlagen dieser Ethik in diesem Zusammenhange nachprüft, indem er dabei von Chrysipps Schrift περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν ausgeht. Er verweist zwar erst v. 126 direkt auf sie; aber wenn wir den Zusammenhang des einzig erhaltenen Bruchstückes bei Diogenes Laertios mit Horaz vergleichen, empfinden wir, daß die Benutzung viel weiter geht, vgl. VII 121: μόνον τ' ἐλεύθερον, τούς τε φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας .... οὐ μόνον δ' ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας, τῆς βασιλείας οὔσης ἀρχῆς ἀνυπευθύνου, ἥτις περὶ μόνους ἂν τοὺς σοφοὺς συσταίη, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν· ἐγνωκέναι γάρ φησι δεῖν τὸν ἄρχοντα περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, μηδένα δὲ τῶν φαύλων ἐπίστασθαι ταῦτα. ὁμοίως δὲ καὶ ἀρχικοὺς δικαστικούς τε καὶ ῥητορικοὺς μόνους εἶναι, τῶν δὲ φαύλων οὐδένα· ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους, τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἁμαρτήματι. ἀβλαβεῖς τ' εἶναι· οὐ γὰρ ἄλλους βλάπτειν οὔθ' αὑτούς· ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τ' ἔχειν μηδενί· μὴ γὰρ παριέναι τὰς ἐκ τοῦ νόμου ἐπιβαλλούσας κολάσεις, ἐπεὶ

1) Daß eine solche *descriptio*, χαρακτηρισμός (auch εἰκονισμός; das Wort ist von der Körperbeschreibung, dem Steckbrief, entnommen, vgl. Seneca *ep.* 95, 65. 66) von selbst zu einer gewissen Verwandtschaft mit dem Mimus führt, zeigt schon das bekannte Geschichtchen Hermipps über Theophrast bei Athenaios I 21 A. Ich erwähne es, weil sich nach Philodem Aretalogie und Mimus in den μῦθοι und ἠθοποιίαι berühren.

τό γ' εἴκειν καὶ ὁ ἔλεος αὐτή θ' ἡ ἐπιείκεια οὐδένειά ἐστι ψυχῆς πρὸς κολάσεις προσποιουμένης χρηστότητα· μηδ' οἴεσθαι σκληροτέρας αὐτὰς εἶναι. Dürfen wir aus Horaz schließen, so war auch der Satz, daß Freundschaft nur unter den Weisen möglich sei und aus der Selbstliebe entspringe, mit behandelt. Von ihm geht Horaz aus; gerade die Selbstliebe führt zur συγγνώμη, aber gegen sich selbst, und eben damit zur ungerechten Beurteilung gegen den Nächsten, die dann auf uns zurückfällt und alle Freundschaft unmöglich macht; auch hier ist Billigkeit und Gerechtigkeit aus der Furcht vor Unrecht erwachsen; es ist dies das Band, welches v. 99 ff. mit dem Vorhergehenden verbindet. Durch die ganze Darlegung zieht sich die Rücksicht auf die κυριότης τῶν ὀνομάτων: ihr widerstrebt es, wenn ein „Irrtum“ den Namen Tugend erhält, und doch wünschte Horaz einen Irrtum, wie ihn der Verliebte begeht, auch in der Freundschaft. Er verlangt, daß der Freund wie der Liebende oder doch wenigstens wie der Vater das κύριον in der Charakteristik meide[1]) und das nächstbessere Wort wähle, während die Menschen allgemein das schlechtere Wort, ja die Bezeichnung des der Tugend zunächst stehenden Lasters verwenden. Dazu muß freilich kommen, wer die συγγνώμη nicht zu üben weiß; wohl setzt sie eine dem Affekt entspringende Täuschung und ἀκυρολογία voraus, aber sie entspricht der menschlichen Natur und der wahren Gerechtigkeit.

So greift man nur einen ernsten Gegner an. Wir dürfen uns durch die gutmütige Parodie, mit der Horaz im zweiten Buch als anerkannter Meister der Gattung, zugleich innerlich mehr und mehr der Stoa sich zuneigend, den Gegner auch für seine Zwecke benutzt, nicht täuschen lassen: es hat den Dichter Mühe gekostet, die Änderung des Grundcharakters der Satire vor seinem Publikum zu rechtfertigen. Von Gegnern nennt er hauptsächlich Crispinus, der bei seinen Widersachern wegen seiner Weitschweifigkeit der Aretaloge hieß und einmal beiläufig auch jenen *loquax Fabius* (I 1, 13) merkwürdigerweise im Anfang einer kleinen, mit meisterhafter Kürze gezeichneten Aretalogie.[2])

---

1) Das Adjektiv scheint in der stoischen Sprachlehre aus dem ἐπώνυμον abgeleitet und dies wird *a parte* genommen und zwar *aut a corpore aut ab animo,* vgl. Varro *de lingua lat.* VIII 15 und meine Erklärung *M. Terentius Varro und Johannes von Euchaita* S. 67. Zur Sache vgl. auch Ovid *Rem.* 323.

2) Von einer solchen nimmt das erste Gedicht seinen Lauf; sie bildet

Wir dürfen an der Existenz einer skoptischen Satire von phantastischer Erfindung, die sich eng mit der Aretalogie berührt und gleich ihr niederen Ton anschlägt und aufs breite Publikum rechnet[1]), kaum zweifeln. Himmelfahrten und Hadeswanderungen, Totenbeschwörungen oder sonstige Wunder mochten den Rahmen bilden. Wir dürfen nicht vergessen, daß schon Lucilius in jener Götterversammlung, die über den Tod des Lupus beschließt, in burleskem Ton eine derartige mit persönlichem Spott verbundene Aretalogie erzählt hat, deren Einkleidung uns freilich leider unbekannt ist. Auch von Horaz und Juvenal sind uns je eine Satire erhalten, die ganz den Charakter der Aretalogie trägt.

Wunderlich genug ist allerdings die Wundergeschichte in Horaz *Sat.* I 8, die der Gott selbst, freilich nur ein *inutile lignum* vorträgt. Es mochte fromme Gemüter beunruhigt haben, daß der allmächtige Günstling des Kaisers den *locus religiosus* — denn das ist ja für ängstliche Gemüter auch der Begräbnisort der Nichtrömer und Unfreien — mit in seinen Park hineinzog; allerlei Geisterspuk und Wunder mochte man erwarten oder erzählen. Da hat auch der Freigeist, der sich des angenehmen Spaziergangs und der verbesserten Luft freut, ein τέρας zu berichten. Allerdings ist es im Grunde nichts als der unheimliche Ton des zur Nachtzeit — natürlich nicht vor Hitze — platzenden Holzes, aber das ist die πορδή des Gottes und genügt vollkommen, allen Zauberspuk zu ver-

nicht einen eigenen Teil, sondern gibt mit ihrem Schlußton ὁ ἄνθρωπος οὐδὲν τῶν ἑαυτοῦ ἀσπάζεται (ἀλλ' ἀεὶ πλέον ἔχειν θέλει, was mit *avarus* allerdings ungeschickt übersetzt ist) nur den allbekannten Hauptsatz, an den sich das Einzelbeispiel in der Ausführung anschließt. Daß diese Poesie sich bis ins Mittelalter hinein erhalten hat (vgl. Konstantinos Manasse IV 13 ἄνδρες δὲ λέγουσι σοφοὶ Μουσάων ὑποφῆται, Crusius Rhein. Mus. 43, 464), fügt sich gut unserm Bilde von dem Fortleben derartiger Kleinpoesie. Beachtenswert ist, wie Horaz beständig nicht nur dem Lucilius, sondern auch seinen eigenen Gegnern gegenüber die Forderung der Kürze und Mannigfaltigkeit des Stils erhebt.

1) Es ist interessant, dass sie gerade bei den römischen Alexandrinern Anerkennung oder gar Nachahmung gefunden hat (vgl. Cato und vielleicht Varro Atacinus). Der feine Tigellius, der jede neue Satire derart gierig las, wird ja wohl mit seinem Gesinnungsgenossen Demetrius zusammen nur Catull und Calvus hergeleiert haben. Das bestätigt Persius, der diese Alexandriner daneben auch deklamatorische Satiren dichten läßt (vgl. S. 28 A. 1). Wir sehen, wie sich diese volkstümliche Satire rhetorisch ausgestaltete.

jagen.[1]) Der arme Holzklotz oder Gott schildert seine Erlebnisse und seine Angst und muß — echt im Stil der Aretalogie — die Wahrheit seines Berichtes durch einen kräftigen Schwur erhärten, bei dem seine wahre Natur noch deutlicher zutage tritt. Das Ganze dient dem εἰκονιcμόc der „Hexe“ Canidia.

Man muß, um die Art des Witzes, der auch in diesem liegt, zu verstehen, an die Rolle der freien Erfindung in der Skoptik der Zeit denken. *Solutos qui captat risus hominum famamque dicacis, fingere qui non visa potest* ist die Beschreibung des Satirikers, wie ihn das Publikum des Horaz sich vorstellt, und Cicero sagt in der Theorie des Witzes (*de or.* II 240): *Duo sunt enim genera facetiarum, quorum alterum re tractatur, alterum dicto. re, si quando quid tamquam aliqua fabella narratur, ut olim tu, Crasse, in Memmium: comedisse eum lacertum Largii, cum esset cum eo Tarracinae de amicula rixatus. salsa ac tamen a te ipso ficta [tota] narratio. addidisti clausulam: tota Tarracina tum omnibus in parietibus inscriptas fuisse litteras* LLLMM. *cum quaereres, id quid esset, senem tibi quendam oppidanum dixisse: lacerat lacertum Largi mordax Memmius. perspicitis genus hoc quam sit facetum, quam elegans, quam oratorium, sive habeas, vere quod narrare possis, quod tamen est mendaciunculis aspergendum, sive fingas. est autem huius generis virtus, ut ita facta demonstres, ut mores eius, de quo narres, ut sermo, ut vultus omnes exprimantur, ut iis qui audiunt tum geri illa fierique videantur.* Wir werden, wenn wir diese Art Skoptik noch mit der „weltlichen Aretalogie“ verbinden dürfen, uns nicht wundern, daß Philodem sie mit dem Mimos zusammenstellt.

Doch vielleicht läßt sich die Bezeichnung des Crispinus als *aretalogus* noch besser begreifen, wenn wir an die letzte in der eigentlichen Satire erhaltene Aretalogie, an Juvenals XV. Gedicht herantreten. Die Frage, wieso dies Gedicht eine Satire ist, wird durch die übliche Auskunft, Juvenal sei ein mittelmäßiger Dichter, wohl nicht ganz erledigt; gerade mittelmäßige Dichter pflegen in den Schranken der Gattung zu bleiben. Juvenal ist nirgends originell. Als er begann, hat er einfach die zur rhetorischen Übung umgestaltete Satiren-Dichtung seiner Zeit fortgesetzt; das zeigt Persius,

1) Sollte die Erfindung des Wunders gar auf Kenntnis des (ägyptischen) Aberglaubens beruhen? *Nec Serapidem magis quam strepitus per pudenda corporis expressos contremescunt* sagt Minucius 28, 9.



der seine Diatriben streng von jener deklamatorischen Dichtung *in mores, in luxum, in prandia regum* unterscheidet, welche die Dichter seiner Zeit zusammen mit der Nachahmung alexandrinischer Elegien und Epyllien betreiben.[1]) Ich wüßte die zwei ersten Bücher Juvenals nicht treffender zu bezeichnen als ein *dicere in mores, in luxum, in prandia regum;* ein solches muß sich ja mit einer Klage über das Los des gebildeten Mittelstandes, der dichtenden Klienten, notwendig verbinden; beide in seiner anfänglichen Poesie gleich starken Teile hat Juvenal in der m. E. sehr kunstvollen Disposition der ersten Satire genügend betont. Aber die wenigen Stoffe sind bald zersungen; Juvenal will mehr und ist doch für mehr zu schwach; er versucht die eigentlich philosophische Satire; er plagt sich, die übliche Gelegenheitsdichtung seiner Zeit, Trost-, Einladungs-, Glückwunschgedichte durch leichte Umbildung ins Satirische zu ziehen; er greift endlich zur Aretalogie, freilich nicht um einer einzelnen Person, sondern dem verhaßten Ägyptervolk (vgl. 29 *vulgi,* 31 *populus*) etwas anzuhängen. Natürlich gibt sie sich als ἀληθὴς ἱστορία: Odysseus hatte für seinen ἀπόλογος keine Zeugen, Juvenal berichtet *miranda quidem, sed nuper consule Iunco gesta*[2]); er verfehlt nicht, auf seine eigene Anwesenheit in Ägypten hinzudeuten (45) und sucht in der ganzen Erzählung den höchsten Grad von Anschaulichkeit zu erreichen. Ich darf auf die eben angeführte Stelle Ciceros verweisen, um die ästhetische Theorie, welcher er folgt, ans Licht zu stellen. Aber auch das genügt kaum, dem Gedicht den Charakter der Satire zu geben. Sind wir Philologen vielleicht ein wenig den Phäaken gleich und spielt der Dichter mit seinen Lesern? Von jenen merkt nur einer, der noch am wenigsten getrunken hat, daß Odysseus doch für all die so glaubhaft vorgebrachten Geschichten im Grunde keinen Zeugen hat, und schließt, daß er lüge. Das warnt doch wohl, seiner eigenen „Wundergeschichte“ zu trauen. Ich glaube im Grunde denselben Doppelspott über eine Dichtungsart und eine mißliebige Per-

1) Persius I 67. Den durch die Betonung der eleganten Metrik an dieser Stelle nur angedeuteten alexandrinischen Gedichten schließt *sive* (v. 67) als neue Gattung die Satire an, die freiere Metrik hat. Es folgt von 69 bis 91 die Tragödie (85—88 ist eine Art Parenthese); dann kehrt der Dichter zu den alexandrinischen Epyllien zurück.

2) Mit v. 29 ff. vgl. VI 634 ff. Die Tragödie vertritt dabei den μῦθος, d. h. die ψευδὴς ἱστορία.

sönlichkeit hier zu empfinden, der sich auch in dem besprochenen Horazgedicht herausfühlen läßt.[1]) Man vergleiche nun, wie die moralischen Betrachtungen und der Name Zenons gewaltsam in das Gedicht hereingepreßt werden. Juvenal muß mehr als geistesschwach geworden sein, wenn das nicht handgreifliche Parodie ist. Aber wenn in ihr wirklich eine ernste Dichtungsart sich widerspiegelt, so begreifen wir leicht, daß es von einem ihrer Vertreter heißt: *tam garrule, ut aretalogus diceretur.*

Ich hoffe damit erwiesen zu haben, daß sich alle Zeugnisse für den Gebrauch des Wortes leicht zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen. Die Frage, ob jene stoische Satire, die noch im zweiten Jahrhundert n. Chr. verspottet werden konnte, vielleicht im zweiten Jahrhundert v. Chr. schon bestand und in irgendwelcher Form einen Teil jener stoischen Dichtung bildete, von welcher uns mancherlei Spuren erhalten sind[2]), die sich bald mit der Komödie, bald mit der ennianischen *satura* berühren, kann ich noch nicht beantworten. Eher möchte ich die Frage aufwerfen, ob sich nicht aus dieser stoischen Dichtung die starke Betonung des εἰκονισμός (und zwar in körperlicher wie geistiger Beziehung) erklärt, die wir in Senecas menippischer Satire finden. Auch das starke Hervortreten einer pathetischen Rhetorik neben dem mimisch-burlesken Ton könnte sich mit aus der durch Persius (I 67. 68) und durch Juvenal bezeugten rhetorischen Fortgestaltung dieser Satire erklären. Wichtiger für meine Untersuchung ist der Ton, in welchem bei Seneca sexuelle Verhältnisse besprochen werden. Die Hinrichtung Silans soll dem Claudius als Verbrechen angerechnet werden. Ihren Grund — das Inzest Silans mit der eigenen Schwester — konnte Seneca überhaupt verschweigen oder als erfunden hinstellen. Schon ein Versuch, die sittliche Bedeutung jener Tat durch den Hinweis auf die Lehren, sei es der Skepsis, sei es des Kynismus und der älteren

1) Das hätte für das Leben Juvenals eine gewisse Wichtigkeit. Ist die Dichtungsart richtig bestimmt, so wird die Angabe Juvenals, er sei selbst in Ägypten gewesen, mindestens zweifelhaft. Es gibt eine Erzählungsgattung, die gerade durch die scheinbare Beglaubigung sich selbst als Erfindung verrät. Eine nachträgliche Verbindung unserer Stelle mit VII 90—92 kann die ganze Sage von der „Verbannung" des greisen Dichters geschaffen haben.

2) Selbst der stoische Lehrvortrag durchsetzte sich bekanntlich mit Versen. Nicht überall, wo sie begegnen, haben wir das Recht, von einer Nachbildung Menipps zu reden.

Stoa, abzuschwächen, schädigte Seneca im Grunde mehr, als er nutzte, und selbst er hätte einen anderen Stil verlangt, als wir in der berühmten Stelle (*c.* 8) finden: *nedum ab Iove, quem quantum quidem in illo fuit, damnavit incesti. Silanum enim, generum suum, occidit propterea quod sororem suam, festivissimam omnium puellarum, quam omnes Venerem vocarent, maluit Iunonem vocare. 'quare, inquit, quaero enim, sororem suam?' stulte, stude: Athenis dimidium licet, Alexandriae totum.* Der Ton eleganter Frivolität, die in dem Perversen auf sexuellem Gebiet im Grunde nur den Witz sieht, muß nach meinem Empfinden in der skoptischen Dichtung der Zeit sich schon durchgesetzt haben. Es ist, wie ich kaum mehr zu sagen brauche, der Ton Petrons.[1])

Wir bedürfen in der Tat die Annahme einer solchen Dichtung, um Petron zu verstehen. Wohl hat R. Heinze (*Hermes* 34, 494) m. E. schlagend erwiesen, daß Petrons Werk die volle Ausbildung des griechischen erotischen Romans voraussetzt und von ihm in seinem Hauptinhalt bestimmt ist.[2]) Eben darum aber läßt sich die Form der menippischen Satire nur aus einem zweiten Element erklären, das wir am klarsten erkennen, wenn wir die Abenteuer des Helden in Kroton betrachten. Den Schiffbrüchigen begegnet bekanntlich ein Landmann, nennt ihnen den Namen der Stadt und warnt sie vor den Bewohnern (116): *quoscumque homines in hac urbe videritis, scitote in duas partes esse divisos; nam aut captantur aut captant.* Die wunderliche Idee von einer Stadt der Erbschleicher, die Art der Warnung, alles entspricht dem Stil der fabelhaften Reiseberichte. Es war ein glücklicher Gedanke für die wunderbare Fahrt an unbekannten Küsten und die Abenteuer mit Fabelvölkern und Märchenwesen eine Reise längs der allbekannten Küste Galliens und Italiens einzusetzen und jede neue Stadt zur typischen Vertreterin

1) Dieselbe Umbildung des Geschmackes des Publikums zeigt sich in der Elegie Ovids und der Verrohung des erotischen Epigramms, vgl. Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* Epigramm.

2) Es ist wunderlich, daß selbst die Rolle des erst spät in den Roman eintretenden Ascyltos zur „Widerlegung" benutzt wird. Ist das Auftreten von Rivalen sonst dem Romane fremd oder kann man die sentimentalen Dichtungen von der Treue anders parodieren als durch die Schilderung einer immer sich wiederholenden Untreue der beiden Liebenden, die doch immer wieder zusammenhalten? Heinze hat sicher ebendarin die Pointe der geistreichen Parodie gesehen.

eines neuen Lasters zu machen. Er hat die Wahl der Form bestimmt.[1]) Aber der „Aretalogie“ dienen von unseren Fragmenten zunächst nur 116—125 (wenn wir die Vorträge des Eumolpus auf dem Wege einmal mitrechnen); dann schieben sich lange Liebesabenteuer des Hauptthelden ein, die offenbar mit der Schilderung der Erbschleicherei nichts zu tun haben: sie erzählen nur das immer wiederkehrende Mißgeschick des einst von Priap so reich begnadeten und nun von ihm verfolgten Hauptthelden und deuten seine Eifersucht gegen Ascyltos wenigstens an (133), dienen also lediglich dem, was Heinze trefflich als die Grundidee des Romans bezeichnet hat; erst mit *c.* 140 kehren wir, wie der Dichter auch äußerlich kenntlich macht, zu der Burleske (er sagt: *mimus*), der Prellerei der Erbschleicher, zurück. Die Vereinigung setzt eine innere Verwandtschaft beider Gattungen voraus[2]); ich werde auf sie später eingehen. Auf eine äußere muß ich schon hier beiläufig aufmerksam machen. Daß die rhetorische Deklamation ein notwendiger Bestandteil des Romanes ist, wird sich uns später zeigen. Daß sie auch in die stoisch-rhetorische Satire eingedrungen ist, möchte ich aus Juvenals XV. Satire schließen, und Seneca würde, wie wir sahen, nicht widersprechen. Die mit der Poesie wetteifernde Deklamation des Romanes[3]) brauchte in der Tat nur in Verse zurückgebracht zu werden, um beide Dichtungsgattungen auch äußerlich anzugleichen.

Dem Petron an Umfang ziemlich gleich steht die Erzählung des Antonius Diogenes, die sich schon durch ihren Titel τῶν ὑπὲρ Θούλην ἀπίστων λόγοι κδ′ als Reisearetalogie bezeichnet. Daß sie ebenfalls eine Verbindung dieser Dichtungsart und des Romanes gibt, hat Rohde richtig erkannt; da die Aretalogie nicht durch das Medium der umgestaltenden menippischen Satire gegangen ist, so ist das religiöse Element auch nicht durch das didaktische der *descriptio* ersetzt; aber die Gleichsetzung von Philosophie und Religion wirkt

1) Welches Laster in der vorausgehenden Stadt dargestellt war, wissen wir nicht. War es vielleicht die schriftstellerische (rhetorische) Eitelkeit und sah Encolpius zu Anfang das ganze Volk von deren Furien besessen? Parallelen würde bekanntlich die Satire Varros bieten.

2) Trotzdem die eine nur in Parodie vorliegt und jede Parodie an sich eine gewisse Hinneigung zur Satire zeigt.

3) Man erinnere sich an Metiochos und Parthenope. Benutzt ist immer die hellenistisch-rhetorische Poesie.

auch hier. Die Erzählung von Pythagoras, Zamolxis und Astraios[1]) verflicht sich mit reinreligiösen Schilderungen, wie es die Hadeswanderung und das gesamte Wirken des Paapis sind. Es illustriert die Kraft der Götter und des Zauberers und tritt damit in einen gewissen Zusammenhang mit den religiös gefärbten kurzen Wundererzählungen des *Philopseudes*.

Ich kann das nicht besser klar machen, als indem ich den Blick des Lesers sofort auf die dritte Dichtung herüberlenke, die in denselben Zusammenhang gehört, die Geschichte von dem zum Esel verzauberten Jüngling. Hier können wir ein nachträgliches Einwirken nicht des Romans, wohl aber der romanhaften Erzählungsart fast mit Händen greifen. Ich brauche nach den trefflichen Ausführungen Rohdes nur kurz Bekanntes zu wiederholen. Eine Kette von Verwandlungen, wahrscheinlich ein und desselben Mannes, erzählte mit vollem Ernst, also zu religiösem Zweck, Lucius von Patrae[2]),

1) Das Wunder, welches von seinen Augen berichtet wird, erzählt der Ägypter von dem Kynokephalos, dem heiligen Tiere des Hermes. Hat Astraios den Aquitaniern ähnlich wie in andern Sagen Hermes den Ägyptern das Jahr geordnet?

2) So bezeugt bekanntlich Photios *Bibl. cod.* 129. Rohde, der in seiner klassischen Jugendschrift dies für durchaus glaublich erklärt hatte, hielt auch später mit Recht daran fest (*Kl. Schriften* II 70 ff.), hätte seine Ansicht aber vielleicht besser begründen können. Aus jener Wanderung der Seele durch verschiedene Tiergestalten, an die der Pythagoreer glaubte und die er zu erkennen imstande war (man denke daran, wie Apollonios die Seele des Amasis in einem Löwen entdeckt), konnte nur zu leicht eine Verzauberung in verschiedene Tiere und Pflanzen werden. Selbst Ovid hält es für zweckmäßig, seinen rein weltlichen „Verwandlungen" einen pythagoreisch-religiösen Anfang und Schluß zu geben (*di, coeptis — nam vos mutastis et illas — aspirate meis*). Ja vielleicht war die gleiche Entwicklung schon in der ägyptischen Wundererzählung vollzogen; auf den dritten Teil des *Papyrus D'Orbiney,* dem er diese Deutung gibt, verweist mich Prof. Spiegelberg: Batau verwandelt sich, um sein treuloses Weib zu strafen, in einen Stier; sie läßt ihn töten; aus dem Blute erwachsen zwei Persea-Bäume; sie läßt sie fällen; ein Span fliegt ihr in den Mund usw. Maspero (*Contes populaires de l'Égypte ancienne*[3] p. XVII) hat die Erzählung in den Märchen der verschiedensten Völker verfolgt; ich zweifle nicht, daß antike Aretalogen sie durch die griechisch-römische Welt getragen und ihre mittelalterlichen Nachfolger sie weiter erhalten haben. Auf die Verwandlungen in den ältesten Mönchsgeschichten (Mädchen in Stuten, Jungfrauen in Jünglinge) hat schon Weingarten *Ursprung des Mönchstums* 26 hingewiesen. Die Erzählung des Lucius ließ sich durchaus unter einen moralischen und erbaulichen Gesichtspunkt rücken: seine Geilheit hatte den Helden zum Esel

wobei er dem Geschmack der Zeit in saftigen Obszönitäten genügend Rechnung trug. Die zwei ersten Bücher griff ein Spötter — schade, wenn es wirklich nicht Lukian wäre — heraus, ließ den Schriftsteller selbst zum echten und rechten Esel werden und nach der Entzauberung seinen vollen Namen und seine Verwandtschaft angeben mit dem Zusatz: κἀγὼ μὲν ἱστοριῶν καὶ ἄλλων εἰμὶ συγγραφεύς, ὁ δὲ (sein Bruder) ποιητὴς ἐλεγείων ἐστὶ καὶ μάντις ἀγαθός. Daß ἱστορίαι hier die Wundererzählungen bedeutet[1]), scheint klar; der gezierte Ausdruck μάντις ἀγαθός läßt mich vermuten, daß der Bruder Pythagoreer war.[2]) Der Aretaloge und der Prophet gehören als gott-

gemacht, andere Laster später zu andern Tieren; endlich ward er durch die Gnade der Götter frei. Daß die Schilderung lasziv war, verträgt sich mit dem erbaulichen Zweck: selbst ein Hieronymus (*Vita Pauli* 3) erfindet, um seine fromme Wundergeschichte zu beleben, ein Martyrium, in welchem der keusche Jüngling in einem wonnesamen Park mit Blumenketten auf einen Daunenpfühl gebunden und der schönsten Hetäre überantwortet wird, damit sie ihn vergewaltige. Er hat die mehr als schmutzige Geschichte sogar gegen den Zweck des Ganzen eingelegt, nur um auf diesen Kitzel für den Leser nicht zu verzichten. Der Bericht über Lucius bietet nicht das geringste Bedenken. So bleibt die „Parodie“ Lukians, über die wir zu Gerichte sitzen, wie einst treffliche Juristen über Hauffs Mann im Monde. Daß Rohde den Spott empfand und Schwartz die Mittel desselben in feinen Bemerkungen erläuterte, braucht niemanden zu überzeugen; einen mathematischen Beweis gibt es in solchen Dingen nicht. Aber daß ein Philologe sogar auf den Einfall geriet, das kleine Werk sei eine Tendenzschrift gegen das Christentum, dabei nur einzelne klare Beziehungen vermißte und schließlich das alles selbst ernsthaft berichtete, kann man nur als belustigendes Beispiel dafür, wie unbekannt die hellenistische Wundererzählung ist, weitererzählen.

1) Für die Bezeichnung vgl. die Notiz über Philepsios oben S. 12 (daß der Verfasser Worte wie μῦθοι, τέρατα oder dergl. nicht gebrauchen kann, ohne den Witz zu verderben, sollte klar sein). Ἀληθεῖς ἱστορίαι wollte er (nach Lukian) bieten. Übrigens gehört selbst die ψευδὴς ἱστορία nach antiker Terminologie immer zur ἱστορία.

2) Der Ausdruck scheint aus der berühmten Charakteristik des Amphiaraos ἀμφότερον μάντις τ' ἀγαθὸς καὶ δουρὶ μάχεσθαι (Bethe *Thebanische Heldenlieder* 58) übertragen. Der Pythagoreer ist bekanntlich seinem Wesen nach μάντις und wird auch so bezeichnet, vgl. Artemidor *Oneir.* p. 161, 20 Hercher: εἶτα μάντεις, μάντεων δὲ τοὺς μὴ ἀπατεῶνας. ὅσα γὰρ ἂν λέγωσι Πυθαγορισταὶ φυσιογνωμονικοὶ ἀστραγαλομάντεις τυρομάντεις κοσκινομάντεις μορφοσκόποι χειροσκόποι λεκανομάντεις νεκυομάντεις, ψευδῆ πάντα καὶ ἀνυπόστατα χρὴ νομίζειν. Es sind γόητες καὶ ἀπατεῶνες. Wer danach annimmt, daß der Bruder nur deshalb in der Parodie mit erwähnt wird, weil er in der Geschichte des Lucius eine Rolle gespielt (also etwa die Verzauberungen erkannt und erzählt)

geliebtes Paar zusammen. Es ist eine weitere Bosheit, daß dieser menschliche Esel nun in einem Schlußabenteuer zeigen muß, daß er noch genau so dumm und geil geblieben ist; es paßt im Grunde nicht mehr ganz heran. Es scheint, daß der Verfasser dieser Überarbeitung das Rankenwerk, welches ähnlich wie bei Petron um die Hauptfabel wucherte, wegschnitt, doch wird jede Einzelbehauptung dadurch unsicher, daß sein Werk uns nur in Verkürzung vorliegt; die Drolligkeit dieser Verbindung von Mensch und Esel hat er ferner stärker hervorgehoben, den Stil und Ton dieser volkstümlichen Wundererzählung aber doch so getreu bewahrt, daß er einem anderen Schriftsteller die Möglichkeit bot, seine Aretalogie wieder umzugestalten, mit neuen Erweiterungen zu versehen und sie in die gezierteste Literatursprache[1]) umzusetzen. Nur der burleske Schluß mußte wegfallen; an seine Stelle trat ein ernstreligiöser Ausgang, der den Entzauberten nun selbst zum Propheten und Liebling der Götter, den Lucius von Korinth zum Apuleius von Madaura machte.[2]) Man rede immerhin von zwei scharf geschiedenen Teilen, nur vergesse man nicht, ihre Vereinigung zu erklären, das heißt zu zeigen, warum Apuleius beide als literarisch gleichartig empfinden konnte. Ich kann das nur unter der Annahme jener eigentümlichen Umbildung einer religiösen oder halbreligiösen Wundererzählung ins Unterhaltende, ja selbst ins Drollige.[3]) Daß gerade hier der orientalische Einfluß wieder so mächtig hervortritt, scheint mir nicht bedeutungslos. Man zeige mir eine andere Lösung, die wirklich den Charakter des ganzen Werkes erklärt.

---

hatte, wird schwerlich widerlegt werden können. Daß ein solcher „Prophet“ auch Liebesepigramme dichten konnte, zeigt Apuleius.

1) Es ist die Sprache der erotischen Novelle, als deren klassischer Vertreter in dieser Zeit wieder Sisenna gilt. Die Wahl ist aus der Art des Stoffes, den Lukian (?) ihm bot, zu begreifen.

2) Anonymität wie Pseudonymität müssen gerade in dieser Literaturderart häufig gewesen sein, daß der Leser an dem Ineinanderfließen und Vertauschen des erlebenden und des schreibenden Ichs keinen Anstoß mehr nahm.

3) Ein Gegenbild, natürlich sehr viel schwächer, bieten die *Acta Iohannis,* die tiefste religiöse Aretalogie des jungen Christentums, wenn sie neben den eigenartigen Mysterienschilderungen voll höchsten Schwunges auch die erotische Erzählung und neben ihr wieder ruhig eine Wundergeschichte wie die von der Bannung des Ungeziefers in dem Dorfchan bieten, die der Verfasser selbst als Scherz, als παίγνιον, bezeichnet (*c.* 60).

2.

Wir sind nach langen Umwegen zu der eigentlich religiösen Aretalogie zurückgekehrt und werden es jetzt nicht mehr verwunderlich finden, daß schon die älteste, die wir außerhalb Ägyptens kennen[1]), das Buch Jonas, dasselbe Motiv wie Lukians Ἀληθὴς ἱστορία verwendet. Ob es ursprünglich aus Indien oder Ägypten stammt, ist mir völlig gleichgültig. Daß der Typus der Propheten- und Missionsnovelle, dem wir im Jonasbuch zum ersten Male voll ausgebildet begegnen, der ägyptischen Literatur nicht fremd geblieben sein kann, zeigt neben der Missionstätigkeit der ägyptischen Priester die wenigstens in späthellenistischer Zeit allgemeine Überzeugung, daß Hermes, der Prophet und Lehrer κατ' ἐξοχήν, ebenso wie seine nächsten Schüler die ganze Welt durchzogen haben. Eine Bestätigung wird uns im zweiten Hauptteil der Nachweis bringen, daß ganze Stücke der christlichen Missions-Aretalogien einfach aus ägyptisch-griechischen Erzählungen übernommen sind. An dieser Stelle beschäftige ich mich nur mit der Kunstform als solcher.

Die apokryphen Apostelgeschichten haben für den Philologen einen hervorragenden Wert als einzige voll erhaltene Proben volkstümlicher religiöser Aretalogie. Man hat sie, weil wir Philologen den Begriff Roman noch nicht recht herausgearbeitet haben, wohl als Roman zu erklären versucht[2]); andere haben dann diese Bezeichnung verwendet, um die religiöse Bedeutung dieser Schriften möglichst zurücktreten zu lassen. Allein dem Begriff des Romanes widerstreitet schon die Komposition, die von einem beliebigen Punkte ausgehend zusammenhanglos Wunder an Wunder reiht, bis plötzlich, wenn man es am wenigsten erwartet, der Tod des Apostels der Geschichtensammlung ein Ende macht.[3]) Vor allem widerstreitet

1) Freilich wird sie wohl mit Recht erst in den Beginn der hellenistischen Zeit gesetzt.

2) v. Dobschütz *Deutsche Rundschau* 1902 S. 87 ff. Gerade weil ich mit ihm im einzelnen wie in der Grundanschauung vielfach übereinstimme, glaube ich möglichst scharf die Unterschiede der Definitionen hervorheben zu müssen.

3) Wenigstens in den Thomasakten steht innerlich, ja, wie mir E. Schwartz bestätigt, vielleicht selbst in der ältesten Überlieferungsgeschichte jede πρᾶξις zunächst für sich. Aber auch wo sich längere Stücke inhaltlich verbinden, kann (abgesehen etwa vom Clemens-Roman) von einer Nachahmung des Romans kaum die Rede sein. Sollte die Predigt geschlechtlicher Enthaltsamkeit bewußt an die Stelle des Leitmotives von der Gattentreue gesetzt sein, so müßte sich

der religiöse Charakter; schon der Anschluß an wirkliche, von der Gemeinde verehrte Personen des Frühchristentums weist auf eine stärkere religiöse Wertung, als im eigentlichen Roman möglich ist; der Charakter der Unterhaltungsliteratur, den jener immer trägt, läßt sich in den Akten des Johannes nimmermehr wiederfinden, und es scheint nicht, daß auch nur eines dieser Schriftwerke zunächst so gefaßt ist. Die tiefe innere Verwandtschaft, die sie trotz der phantastischen Ausgestaltung mit der kanonischen Apostelgeschichte, ja selbst mit den Evangelien haben, gestattet nicht, die religiöse Bedeutung beider Arten so verschieden zu werten. Für uns ist der Doppelcharakter, den die Akten zeigen, ohne weiteres erklärt. So werden gerade sie besonders geeignet sein, die Zusammenhänge zwischen heidnischer und christlicher Literatur ans Licht zu stellen. Freilich müssen wir dabei von der Betrachtung des wirklichen Lebens ausgehen; ohne sie ist alle Literaturbetrachtung tot.

Was die christliche Missionsaretalogie schildert, ist im Grunde nur das phantastisch ausgeschmückte Idealbild der eigenen oder doch einer nicht weit zurückliegenden Zeit. Noch immer zogen die letzten Nachahmer der wandernden Sendboten der neuen Religion unstet von Stadt zu Stadt (vgl. unten S. 73). Aber nicht sie allein. Neben, ja vor den christlichen ἀπόστολοι hatten z. B. die ägyptischen Wundertäter und Propheten die Länder durchzogen.[1]) Wir wissen, daß auch sie sich als Boten oder gar als Verkörperung eines Gottes ausgaben und z. T. wohl auch fühlten[2]), und daß Wunder ihnen dienten, ihre Verkündigung zu bekräftigen. Je mehr ihre Lehre sich hellenisierte und griechischer Philosophie annäherte, um so stärker war der Reiz für den Philosophen, ihnen nachzuahmen. Der Schwerpunkt, den

---

aus ihr die Gesamtkomposition erklären. Der Apostel oder etwa eine neubekehrte Person müßte durch diese Enthaltsamkeit in immer neue Gefahren kommen. Aber nur schwache Anfänge, die im Grunde nicht über die Novelle herauskommen, finden sich, und selbst in diesen hat der Leser den Eindruck, daß der Schwerpunkt nicht auf dieser Erzählung, sondern auf dem Wunder liegt.

1) Den besten Beweis für die Häufigkeit der wandernden ägyptischen Wundertäter bietet die frühe Behauptung der Juden, Jesus habe in Ägypten Zauberei gelernt; für die wandernden Propheten bietet ein hübsches Zeugnis die Erfindung des Damis bei Philostratos, ägyptische Propheten hätten die Griechen bei den Indiern verlästert (man vergleiche den Anfang des λόγος Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα).

2) Vgl. *Poimandres* Kap. VII.

auch die Philosophie auf das praktische Leben und die Einzelpersönlichkeit zu legen begonnen hatte, erleichterte die Ausgleichung: der Prophet ward zum Philosophen, der Philosoph[1]) zum Propheten oder zum γόης. Denn als „Prophet“ begrüßt diese Männer, wer sie ehrt und ihnen glaubt; es ist die feste Anrede selbst bei Bekannten und Freunden[2]), wer sie mißachtet als Magier oder Goëten. Der Sprachgebrauch ist bei Heide und Christ gleich.

Die Literatur, welche sich an diese Erscheinungen heftet, ist bekannt genug. Nur ihre Formen möchte ich etwas schärfer hervorheben. An die lange Zeit in ihrer Bedeutung übersehene Literatur über die *exitus clarorum virorum*, das Vorbild der christlichen Märtyrer-Literatur[3]), schließt Lukian in der Schrift περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς. Sie ist, wie man sich leicht überzeugen kann, eine gehässige Gegenschrift oder Parodie einer lobenden Schrift, die wahrscheinlich auf eben jenen Theagenes zurückgeht, dessen Persönlichkeit Jacob Bernays in seinem reizenden Schriftchen *Lucian und die Kyniker* ans Licht gezogen hat. Ganz ähnlich gab es gehässige Schriften

---

1) Ich darf an Nigidius erinnern. Die Bezeichnung σοφιστής für den Wundertäter (Lukian *Peregrinus* 14 und Philostratos *Apoll.* VII 39) hängt nicht nur damit zusammen, daß er ein Wissen, eine τέχνη hat, sondern auch damit, daß er dem Philosophen verächtlich gegenübergestellt wird.

2) Vgl. Lukian *Alexandros* 55. Es ist bewußte Opposition, wenn Philostratos (Damis) seinen Apollonios, der ja mehr als ein Wundertäter sein soll, von den Schülern nur ὦ Τυανεῦ anreden läßt.

3) Vgl. *Nachr. d. Ges. d. Wissensch.* Göttingen 1904 S. 327 ff. Daß ich damals mit Recht die von Tacitus und Dio gegebene Schilderung des Prozesses des Terentius und seine Rede als apokryph bezeichnet habe, zeigt ein Vergleich mit Curtius Rufus VII 4. Auf zwei weitere Martyrien bei Tacitus habe ich bei Bretschneider *Quo ordine ediderit Tacitus singulas annalium partes* Straßburg 1905 S. 50 ff. hingewiesen (vgl. auch S. 59 ff.). Noch weiter führt vielleicht Martial III 20 *Dic, Musa, quid agat Canius meus Rufus: Utrumne chartis tradit ille victuris Legenda temporum acta Claudianorum An quae Neroni falsus astruit scriptor?* Die Beziehung auf Gedichte des Nero (Friedländer a. a. O.) scheint mir unmöglich, weil alle Arten von Poesie erst später aufgezählt werden, das Wort *Neroni* offenbar zu *Claudianorum* einen Gegensatz bildet, endlich *quae* leicht und natürlich an *acta* schließt. *Acta* nannte Mucian seine Sammlung von Reden berühmter Männer in Prozessen und Senatsverhandlungen, die offenbar vorher kurz angegeben waren. Sollte nicht hier eine literarische Behandlung (das liegt in *chartis victuris*) der Prozesse unter Claudius und Nero gemeint sein, die manches, was ein Historiker dem Nero zuschrieb, anders datierte oder als apokryph erwies?

über den Prozeß des Apollonios, und ähnlich hatte M. Regulus nach dem Tode des Arulenus Rusticus gegen ihn und Herennius Senecio geschrieben (Plinius *Epist.* I 5, 3: *Stoicorum simiam appellat*). Wahrscheinlich hatte Theagenes auch den βίος des in Wahrheit berühmten, ja später göttlich verehrten Mannes gegeben; die Schrift des Schülers und Begleiters sucht Lukian durch eine gehässige Verzerrung unschädlich zu machen[1]): seine Quelle soll ein ungenannter Mann sein, der ebenfalls den Peregrinus genau kennt und sich bei seinen Mitbürgern erkundigt hat. Daß Lukian ihm glaubt, wird durch die Angabe, daß auch er selbst mit Peregrinus auf einer Seereise zusammengetroffen sei, geschickt motiviert. Wir werden der verspotteten Schrift am nächsten kommen, wenn wir die Erzählung des Damis betrachten, den Wert der Angaben Lukians aber am besten beurteilen, wenn wir seinen *Alexandros* näher prüfen. Nur zwei Züge aus dem Original muß ich wegen des Folgenden schon hier hervorheben. Theagenes hatte den kynischen Helden mit Herakles verglichen (*c.* 5), zugleich aber auch auf die Brachmanen, auf die „weisen[2]) Inder" verwiesen und vielleicht selbst schon sich auf Onesikritos berufen (*c.* 25).

Auch in dem *Alexandros*, der trotz *c.* 1 kein βίος im eigentlichen Sinne ist[3]), zeigt Lukian eine geradezu wunderbare Detailkenntnis. Nicht nur die ὑπομνήματα Alexanders liegen ihm vor; er weiß auch, wie ihr Text früher gelautet hat, etwa wie späte Scholiasten uns von den ursprünglichen Entwürfen des Vergil oder Persius zu berichten wissen. Er beschreibt, wie jedes Wunder inszeniert wurde, als hätte er wie sein Menipp von oben mit Adlersblicken alles gesehen. Er hat Inschriften in kleinen Städten, die irgend eine Albernheit seines Helden verzeichnen, selbst gelesen und ist mit ihm wieder persönlich zusammengetroffen. Das Urteil wird hier leichter sein: wir haben es mit einer ἀληθὴς ἱςτορία, einer Parodie der Aretalogie zu tun, welche genau dieselbe Technik verwendet, die in der echten Propheten-Aretalogie gang und gäbe ist. Die

1) Die Kunstform des antiken βίος muß hier, wo eine Art zwiefacher *laudatio funebris* in dramatischer Form vorgefunden wird, natürlich zurücktreten.

2) Man beachte die Worte Lukians ὥςπερ οὐκ ἐνὸν εἶναί τινας καὶ ἐν Ἰνδοῖς μωροὺς καὶ κενοδόξους ἀνθρώπους.

3) Es fehlt die feste Form der Biographie; eher möchte man ihn nach *c.* 2. 3 πράξεις Ἀλεξάνδρου überschreiben.



γοήτων φωρά bedient sich unbedenklich der gleichen Mittel.[1]) Selbst Einzelzüge wie der εἰκονισμός, die Beschreibung der äußeren Person, mit der Lukian beginnt, scheinen herübergenommen. Gewiß hat sie bei dem Pythagoreer eine besondere Bedeutung und entfernt sich ebenso von der in den βίοι an ganz anderer Stelle üblichen Beschreibung, wie von jener aus dem Polizeivermerk erwachsenden Personenzeichnung, die wir in der Literatur zuerst in den christlichen Apostelakten nachweisen können.[2]) Aber es ist bezeichnend, daß gerade dieser im Polizeistil gehaltene εἰκονισμός in der allerdings äußerst geschickt eingeführten Beschreibung des ägyptischen Propheten Panchrates im *Philopseudes*[3]) wiederkehrt (*c.* 34): ἐξυρημένον, ἐν ὀθονίοις, νοήμονα, οὐ καθαρῶς ἑλληνίζοντα, ἐπιμήκη, σιμόν, προχειλῆ, ὑπόλεπτον τὸ σκέλος. Es sieht ganz so aus, als wäre ein typischer εἰκονισμός beim Auftreten des Helden in der ägyptisch-hellenistischen Propheten-Aretalogie üblich gewesen und dann in weiteren Prophetenerzählungen individuell ausgestaltet worden; die im Hellenismus geschaffene Form hätte dann die christlichen Verfasser beeinflußt.

Der Propheten-Aretalogie entspricht in allem die phantastische Reise- und Wundererzählung, zu der Apollonios von Tyana den βίος Πυθαγόρου mit vollster Freiheit umgestaltete.[4]) Ich wüßte den trefflichen Darlegungen Rohdes (*Rhein. Mus.* 26, 554 = *Kl. Schriften* II 102) nichts hinzuzusetzen und muß den Leser auf sie verweisen. Wieder zeugte die lobende Aretalogie Gegenschriften gleich unwahrer Art. Auf sie, nicht aber auf die längst verschollene Schrift Hermipps

1) Es ist eine feste Literaturgattung, die Philostratos VII 39 beschreibt: οἱ μὲν οὖν τρόποι καθ' οὓς καὶ διοσημίας καὶ ἕτερα πλείω τερατεύονται, καὶ ἀναγεγράφαταί τισιν, οἳ ἐγέλασαν πλατὺ εἰς τὴν τέχνην. Ernster war des Oinomaos γοήτων φωρά. Neben den magischen Schriften Demokrits fälschte man in späterer Zeit auch solche Gegenschriften auf seinen Namen. Es ist interessant, daß sich ein Rest, freilich verbunden mit „echten" Zauberrezepten, als Δημοκρίτου παίγνιον in den Zauberpapyri erhalten hat (Diels *Fragmente d. Vorsokratiker* 466). Auf größere Schriften weist vielleicht Lukians *Philopseudes.*

2) Vgl. die interessanten Ausführungen Fürsts *Philologus* N. F. XV. 381 ff. 407 ff. 417. Schon er erkennt in dieser dem ägyptischen Aktenstil entnommenen Beschreibung die Absicht, den Schein geschichtlicher Wirklichkeit und Treue hervorzurufen.

3) Sie schien ja wirklichen Erzählungen von dem Manne entnommen (oben S. 5 A. 2).

4) Die religiöse Bedeutung der Aretalogie ist hier besonders klar.

verweist Lukian (*c.* 4) mit der deutlichen Erklärung, sie kräftig überbieten zu wollen.

Wir lernen aus Lukian über den Pythagoreer Alexander, der in seiner Heimat und weit über sie hinaus noch lange göttlich verehrt wurde, genau so wenig wie über den Kyniker Peregrinus.

Mit Alexander vergleicht Lukian selbst den Apollonios von Tyana, den er als Zauberer faßt. Die auf ihn bezügliche Literatur ist etwas greifbarer und wird uns länger beschäftigen müssen. Sie beginnt mit einem den πράξεις entsprechenden Werke, den ἀπομνημονεύματα des Moiragenes. Der Titel ist in der philosophischen wie in der Zauberliteratur gebräuchlich, vgl. Dieterich *Abraxas* 202 (in einer Aufzählung von magischen Gottesnamen) ἐν δὲ τοῖς Εὐήνου ἀπομνημονεύμασιν ὃ λέγει[1]) παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις Σύροις φωνεῖσθαι· χθεθωνί. Wir werden Reden oder Wundergeschichten oder — wenn wir die Pythagoras-Aretalogie vergleichen — am liebsten beides erwarten. Für Justin sind ja auch die Evangelien ἀπομνημονεύματα.

Dem Bilde, das wir uns danach machen, entspricht das Zitat bei Origenes (*contra Cels.* VI 41 = II 110, 4 K.): ὁ βουλόμενος ἐξετάσαι πότερόν ποτε καὶ φιλόσοφοι ἁλωτοί εἰσιν αὐτῇ (τῇ μαγείᾳ) ἢ μή, ἀναγνώτω τὰ γεγραμμένα Μοιραγένει τῶν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως μάγου καὶ φιλοσόφου ἀπομνημονευμάτων· ἐν οἷς ὁ μὴ Χριστιανὸς ἀλλὰ φιλόσοφος ἔφησεν ἁλῶναι ὑπὸ τῆς ἐν Ἀπολλωνίῳ μαγείας οὐκ ἀγεννεῖς τινας φιλοσόφους ὡς πρὸς γόητα αὐτὸν εἰσελθόντας· ἐν οἷς οἶμαι καὶ περὶ Εὐφράτου ⟨τοῦ⟩ πάνυ διηγήσατο καί τινος Ἐπικουρείου.[2]) Auch dies Werk scheint, wie in den πράξεις solcher Propheten nur natürlich ist, erst mit dem öffentlichen Auftreten und Wirken des Mannes begonnen zu haben; denn Philostratos verwendet für die Jugendgeschichte eine Erzählung des Maximos, die nicht über die Erlebnisse in Aigai herausging.[3])

Den von Moiragenes gesammelten Stoff verband noch im zweiten Jahrhundert[4]) ein Pythagorist mit einer Reise-Aretalogie und nahm,

---

1) λέγεις *Pap.*

2) Es waren also zwei Bekehrungswunder erzählt.

3) Die Vermutung, daß sie nach Moiragenes fällt, ist hiernach wohl begründet. Es war ein Nachtrag, wie die Kindheitsgeschichte in der Evangelien-Erzählung.

4) Diese Datierung ergibt sich nicht sowohl daraus, daß Lukian nach meiner Annahme im *Philopseudes* auf den Damisbericht über Apollonios an-



um ihn gänzlich umgestalten zu können und dennoch Glauben zu finden, die Person eines angeblich barbarischen Begleiters des Propheten, eines unphilosophischen schlichten Mannes, Damis, des Assyrers aus Hierapolis, an.[1]) Was er bot, sollten ὑπομνήματα, Auszüge aus Tagebüchern, sein, die neben den Wundern vor allem die erbaulichen Gespräche seines Heiligen gaben. Denn der Charakter des Wundertäters und Sehers sollte hinter dem des unvergleichlichen Lehrers und Idealbildes aller Philosophie zurücktreten. Sein Werk fiel der gläubigen Kaiserin Julia Domna in die Hände und wirkte derartig auf sie, daß Philostratos von ihr den Auftrag empfing, das Leben des Propheten in einem ernsten Literaturwerk darzustellen.[2]) Daß er dabei im wesentlichen das Schwindelbuch des Damis zugrunde legen mußte, war durch den Auftrag ebenso wie durch den Stil des großen Werkes und seine eigene Überzeugung gegeben. Seine ganze Schriftstellerei ist beherrscht von der Tendenz, Apollonios eben nicht als Wundertäter und γόης darzustellen.[3]) So mußte er den Moiragenes direkt ablehnen; es ist charakteristisch, daß er

---

spielt, als vor allem aus der Geschichte der Philosophie in den Δραπέται (c. 6). Die ältesten Philosophen sind die indischen Brachmanen oder Gymnosophisten. Von ihnen ging die Philosophie sofort zu den Äthiopen, von da zu den Ägyptern, Daß Lukian hier eine Tradition befolgt, die im ganzen Altertum vor ihm nur Damis vertreten hat, wird uns später beschäftigen. Dagegen beweist das Scholion zu Lukians Ἀληθὴς ἱστορία 14, auf das Rohde (*Roman*[1] 195 A.) zögernd aufmerksam macht, bestenfalls nur daß der Scholiast annahm, daß Lukian Damis, „den Assyrer", verspottete; er kann ihn aus Philostratos kennen, und die Übereinstimmung beider Berichte ist gering.

1) Den Hergang zeigt klar Philostratos III 41: Moiragenes hatte kurz von einer Schrift des Apollonios berichtet, Damis wußte Ort und Art der Entstehung anzugeben und in seinen Reisebericht zu verflechten.

2) Eine gewisse Parallele zu dem gesamten Hergang bietet die Entwicklung der Aretalogie von dem in einen Esel verwandelten Jüngling über Lucius und Lukian (?) zu Apuleius.

3) Vgl. VII 39. Das schließt natürlich die Wundererzählung nicht aus. Philostratos ist fein genug, bei manchen Wundern, wie der Auferweckung des Mädchens (sicher keine Entlehnung aus den Evangelien; die Zauberpapyri geben den Goëten Anweisung für Totenerweckungen), die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung selbst anzudeuten, um durch die Hauptwunder, die sich mit seiner Auffassung der göttlichen Natur des Mannes vertragen, um so stärker zu wirken. — Mit ähnlicher Kunst setzt das Evangelium Johannis öfters das Bild jüdischer Pseudopropheten dem Reden und Wirken Jesu gegenüber, vgl. *Poimandres* 223.

diese aus dem Wesen seines Werkes notwendige Stellungnahme mit den Worten, Moiragenes sei unvollständig, motiviert. Wir werden ähnliche Begründungen in dieser Literatur noch öfter finden. Daneben hat er nach seinem Zeugnis eine reiche tendenziöse Literatur von Schriften gegen Apollonios, gefälschten Briefen, halbpolitischen Broschüren (vgl. die Unterredung mit Vespasian), endlich, was uns besonders wichtig ist, verschiedene διηγήσεις, z. B. über den Tod des Apollonios, benutzt. Wer den Schluß seines Werkes, die Geschichten über den Tod des Apollonios, einmal ernsthaft liest, wird diesem Selbstzeugnis trotz des Stoffes Glauben schenken; Philostratos erweist sich als kritikloser Rhetor, aber im ganzen als ehrlicher Mann.

Ich freue mich, in diesem Urteil mit Männern wie Gutschmid, Rohde und v. Wilamowitz zusammenzutreffen, möchte aber den Beweis sicherer als auf bloße Eindrücke begründen. Sehen wir die Erzählungen des Damis näher an.

Von den vielerlei Reisen, die er mit dem Wunderpropheten gemacht haben will, haben nur zwei Wichtigkeit; sie sind füreinander komponiert, nehmen aufeinander beständig Bezug und bilden den Kern der ganzen Reiseberichte. Es sind die Reisen zu den indischen und zu den äthiopischen, d. h. ägyptischen Weisen, und die σύγκρισις beider. Wir werden schon danach die Tendenz der Erfindung in dem Streitgespräch mit den letzteren suchen. Es ergibt einen eigentümlichen Eindruck. Die Äthiopier, die eigentlichen Gymnosophisten[1]), predigen den reinen Kynismos: εὐτέλεια γὰρ διδάσκαλος μὲν σοφίας, διδάσκαλος δὲ ἀληθείας, ἣν ἐπαινῶν σοφὸς ἀτεχνῶς δόξεις. So ist Herakles das Idealbild und die Wahl des Herakles die Wahl, die jeder Weise treffen muß. Ausdrücklich muß Apollonios fragen, ob sie nichts weiter zu lehren haben; sie antworten: Nichts. Nicht minder klar ist die Antwort des Apollonios (VI 12 Ende), in der er das Ideal der Gegner malt: ἀνυποδησία δὲ

1) Den Indern kommt dieser Titel nach Damis grade nicht zu. — Äthiopien galt dem Ägypter als Land des Zaubers; so kam es in die Erzählungen von Pythagoras und Demokrit (vgl. Plinius 25, 13 *ambo peragratis Persidis Arabiae Aegypti Aethiopiae magis*), ja für Demokrit scheint ein Bericht direkt die Γυμνοσοφισταί der Inder und die äthiopischen Magier zu verbinden (Diog. La. IX 35). Von Gymnosophisten in Äthiopien weiß zuerst Damis (nach ihm Philostratos βίοι σοφ. I 1); sie sind ihm durchaus die Vertreter ägyptischer Weisheit, nach Äthiopien nur versetzt, um sie als entartete Nachkommen der Inder erscheinen zu lassen.

καὶ τρίβων καὶ πήραν ἀνῆφθαι κόσμου εὕρημα· καὶ γὰρ τὸ γυμνοῦσθαι, καθάπερ ὑμεῖς, ἔοικε μὲν ἀκατασκεύῳ τε καὶ λιτῷ σχήματι, ἐπιτετήδευται δὲ ὑπὲρ κόσμου καὶ οὐδὲ ἄπεστιν αὐτοῦ τὸ „ἑτέρῳ“ φασὶ „τύφῳ“. Apollonios hat aus allen Philosophien die pythagoreische allein sich erwählt, die an Askese nicht weniger verlangt wie die kynische, aber den Menschen weit über jene heraushebt. Diese Philosophie hat er in reinster Erscheinungsform bei den indischen Weisen gefunden; die ägyptischen stammen zwar von jenen ab — freilich nur von entarteten Auswanderern — haben aber nur bis zu Pythagoras Zeit noch die Lehren der Inder (Neupythagoreer) bewahrt. Jetzt sind sie zu Kynikern herabgesunken, und wer wirklich (wie Neilos und sein Vater) nach Göttlicherem strebt, sehnt sich aus Ägyptenland nach Indien hin. Ich kann die königliche Verachtung, die der Pythagoreer diesen Kynikern und ihrem unverdienten Ruhm als Weise (ἐπειδὴ πλεῖστα ἐλέγεσθε ὑπερφυῶς εἰδέναι) entgegenbringt, nicht im einzelnen schildern. Die ganze Erfindung lenkt den Blick auf sich; sie zeigt in ihrer willkürlichen Verschrobenheit einen glühenden Haß.[1])

Seit Onesikritos hatten die Kyniker ihr Idealbild in jenen indischen Weisen gefunden; es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Bedeutung jener Erzählung sich allmählich steigerte und Peregrinus, wenn er in der Selbstverbrennung den höchsten Grad von ἄσκησις zeigen wollte, nicht nur an Herakles, sondern auch an die indischen Weisen dachte. Dagegen war die Verbindung des Pythagoras mit Ägypten das herrschende Dogma, dem sich Apollonios selbst in seiner Pythagoras-Dichtung mit allem Nachdruck angeschlossen hatte: zweiundzwanzig Jahre bleibt nach ihm Pythagoras bei den ägyptischen Priestern. Die Apollonios-Dichtung ist in vielem von dieser Aretalogie beeinflußt[2]), nur daß Apollonios in allem als noch weit göttlicher als Pythagoras geschildert werden soll. Diesem Hauptzweck muß offenbar die kecke Umkehr aller Tradition dienen: die wahren indischen Weisen hat weder Alexander noch einer der früheren Welteroberer je gesehen. Erst Apollonios hat sie entdeckt

1) Auf diese Polemik ist, wie ich nachträglich sehe, auch Zeller (*Philosophie der Griechen* [4] III 2 S. 169 A.) aufmerksam geworden, aber er hat nicht beachtet, daß sie bei Philostratos schon verdunkelt ist.

2) Nur Übertreibungen von Einzelheiten hat J. Miller *Philologus* N. F. V 137 widerlegt; die Behauptung selbst besteht zu recht.

und mit frohem Staunen gefunden, daß sie in Brauch und Glauben ganz griechisch sind.[1]) Die Ägypter werden in jeder Weise herabgesetzt; sie stammen von den Indern etwa wie in der bekannten gehässigen Legende die Juden von den Ägyptern. Der Tierdienst, den sie dulden und mit nichtigen Gründen verteidigen, wird verspottet. Sie verlästern die Griechen bei den Indern und lassen selbst den wahren Philosophen bei sich verlästern, weil sie im Grunde mißgünstig und kleinlich sind. So können sie sich auch nicht bekehren, während der griechische Kyniker Demetrios sich dem Apollonios sofort als Schüler anschließt.[2])

Den Ausgangspunkt für diese Erzählung scheint Alexander Polyhistor geboten zu haben. Er hatte in seinen Ἰνδικά nach relativ guten Quellen berichtet[3]), daß sich die Brachmanen und die sogenannten σεμνοί (die γυμνοί, die von den γυμνοσοφισταί noch geschieden werden) des Weines und der Fleischnahrung enthielten, im Fasten Wunderbares leisteten, die griechischen Götter Pan und Herakles verehrten und an die Palingenesie glaubten. Die σεμνοί üben noch überdies vollkommene geschlechtliche Enthaltung und wissen die Zukunft voraus. An Pythagoras mochte er selbst bei der Erwähnung der Palingenesie gedacht haben.[4]) In seinem Buch περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων[5]) machte er den Philosophen zum Schüler des „Assyriers" Zaratos, ließ ihn aber außerdem auch von den Druiden und Brachmanen lernen. Nun scheinen die Pythagoreer der Folgezeit über die Askese zweierlei Meinungen gehabt zu haben: Alexander von Abonoteichos war beweibt gewesen und hatte eine Tochter, von Apollonios wird die absolute Enthaltsamkeit in dem ganzen Bericht besonders hervorgehoben; die meisten Späteren scheinen ihm darin

---

1) Der Stolz auf das Hellenentum beherrscht die ganze Erfindung; er äußert sich im Grunde schon in der Stellung, die dem Barbaren (einem Gegenbild des Abaris in der Pythagoras-Erzählung des Apollonios) angewiesen wird.

2) Freilich ist auch er im entscheidenden Momente schwach und zeigt nicht einmal den Mut des treuen Barbaren Damis, aber er ist sich doch wenigstens innerlich bewußt, daß der Kynismus nur die Vorstufe für den Neupythagoreismus ist.

3) Clemens *Strom.* III 8, 60 *p.* 538 P.

4) Auf die Kelten verweist für den Unsterblichkeitsglauben und Todesmut z. B. auch Jamblich *Vit. Pyth.* 173.

5) Clemens *Strom.* I 15, 69 *p.* 358 P.

gefolgt.[1]) Es scheint, daß dies der Anlaß war, den noch über Pythagoras hinausgehenden Propheten zu den Brachmanen zu senden, freilich nicht um von ihnen zu lernen, sondern um ihn ausdrücklich als ebenbürtig anerkennen zu lassen.[2])

Eine Berücksichtigung bestimmter Schulgegensätze zeigt sich aber besonders in der Darstellung der Stoa, und zwar derjenigen Stoiker, die sich ganz der Ethik, der Predigt und der Arbeit an dem einzelnen, hingaben, und sich von den Kynikern im Grunde nur durch den geringeren Grad der Askese — durch das Fehlen des τρίβων, wie Juvenal bissig sagt — unterschieden. Ihr Vertreter ist der uns durch Plinius *Ep.* I 10 näher bekannte Euphrates. Er ist schon in der Wandersage der wahre Gegner. Er hat durch seine Botschaft zu den ihm ja nahestehenden Kynikern deren Abneigung gegen Apollonios geweckt. In dem Martyrium, das mit jener Wandersage aufs engste zusammenhängt, ist er wieder der Anstifter, sein niederträchtiger Gehilfe ein Ägypter. Einheitlichkeit und Tendenz des Bildes sind klar. Der Unterschied der Philosophenschulen ist noch nicht verdunkelt, mit dem Preis der eigenen verbindet sich ein gehässiger Angriff auf die Rivalen, vor allem auf den vielgefeierten, im Jahre 118 gestorbenen Euphrates.[3]) Das zu ersinnen hatte Philostratos ein Jahrhundert später gar keinen Anlaß mehr; er versteht ja selbst die Gegensätze nicht. Sein Apollonios ist im Grunde nur „der Philosoph", der liebe Freund selbst des Musonios; die ägyptischen Kyniker denken bei ihm über die Seele wie Plato[4]), wiewohl er eben von ihnen gesagt hat, daß sie außer der εὐτέλεια nichts zu lehren haben, ja sein Apollonios muß in einem Stück, das

1) Clemens *Strom.* III 4, 24 *p.* 521 P. scheint zu beweisen, daß man sogar für die älteren, bei denen man die Ehe zugeben mußte, wenigstens geschlechtliche Enthaltsamkeit in ihr (also eine Art „geistliche Ehe") annahm. Das von Diogenes La. VIII 21 bewahrte Fragment der alten Κατάβασις (κολαζομένους δὲ καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι ταῖς ἑαυτῶν γυναιξί) stimmt freilich wenig dazu.

2) Daß der Neupythagoreismus in Ägypten entstanden ist oder dort doch eine Zeitlang besonders blühte, gibt der Erfindung noch eine weitere Schärfe. Auf gewisse Übergänge zwischen dem älteren Pythagoreismus und Kynismus, aber auch auf eine spätere heftige Feindschaft weist auch die Schilderung bei Athenaios IV 161 ff.

3) Vgl. Cassius Dio 69, 8.

4) Möglich, daß eine unklare Kenntnis der Hermetischen Literatur seiner Zeit ihn mit beeinflußt.

wir als eigene Einlage des Rhetors sofort erweisen werden, sich ernsthaft auf die Freundschaft mit den ägyptischen Γυμνοί berufen. Wenn er mehrfach angibt, in seiner Quelle mehr über die Niederträchtigkeit des Euphrates gefunden zu haben und es zu übergehen, weil sein Zweck sei, Apollonios zu loben, nicht Euphrates zu tadeln, so ist dies um so glaublicher, weil seine eigene Schilderung der Beziehungen beider Männer offenbar unvollständig und unverständlich ist. Man lese ihr erstes Begegnen[1]): Philostratos hat den Damis-Bericht so umgestaltet, wie etwa der Verfasser der Apostelgeschichte die Erinnerungen an den Streit des Paulus und Petrus. Wenn VI 38 kurz und dunkel erwähnt wird, daß Euphrates (in Alexandrien) täglich gegen Apollonios predigte und dieser zuerst selbst antwortete, dann aber den Streit seinen Schülern Menippos und Neilos übertrug, so sehen wir hierin wieder eine Abkürzung, die den Sinn des ursprünglichen Berichtes vollkommen verdunkelt.

Moiragenes hatte, wie wir aus dem Origeneszitat (oben S. 40) sahen, den ersten Verkehr beider Männer geschildert: Euphrates hatte den Apollonios aufgesucht und sich durch dessen Wundertaten bekehren lassen. Nach Damis muß der Neid des Stoikers und die Feindschaft binnen kurzem begonnen haben; sein ganzer Bericht hatte nur Zweck und Wert, solange noch Schüler des Euphrates lebten und der Gegensatz beider Männer Interesse hatte.

Das bisherige Ergebnis läßt sich leicht durch eine Untersuchung des Martyriums sichern; ich gebe sie etwas ausführlicher, weil sie für die Beurteilung der frühchristlichen Martyrien ein gewisses Interesse hat. Drei Berichte lagen dem Philostratos vor: 1. die gehässige Schilderung eines Gegners: Apollonios wird vom Kaiser verhört und ins Gefängnis geworfen; dort läßt er sich zum Zeichen seiner Abkehr von der Philosophie das Haar scheren, schreibt einen demütigen Brief, der wörtlich mitgeteilt war, wird frei gelassen und lebt verborgen weiter; 2. eine Schilderung des Damis, in welcher des Apollonios Erzählung von Pythagoras und Phalaris bis zu einem gewissen Grade[2])

1) Oder vielmehr nicht das erste, denn daß beide Männer sich kennen, geht aus der Schilderung hervor. In den βίοι σοφιστῶν I 7, 3 scheint Philostratos mehr von ihrem früheren Verkehr zu wissen, doch ist die Stelle nicht klar. Die allerdings nicht echten, aber doch einer ganz anderen Tradition angehörigen Briefe setzen einen langen erbitterten Streit voraus.

2) Die Wirkung dieses Vorbildes scheint Rohde (*Kl. Schriften* II 165) freilich etwas zu groß anzunehmen.



nachgebildet war: Apollonios wird nach einer ersten nicht-gerichtlichen Unterhaltung mit dem Kaiser in den Kerker geworfen und geschoren; die eigentliche Verhandlung findet beträchtlich später nach mehrfachen Ankündigungen statt; Apollonios hat sich trotz aller Mahnungen schroff geweigert, sich auf seine Verteidigung vorzubereiten[1]); vor Gericht ist er stolz und wortkarg; doch läßt der Kaiser die eigentlichen Anklagepunkte unter dem persönlichen Eindruck des Mannes fallen und befiehlt nur, ihn weiter in Haft zu halten, da entschwindet Apollonios plötzlich; von einer eigentlichen Freilassung ist nicht die Rede; 3. eine wohlgesetzte Verteidigungsrede an den Kaiser, die Philostratos für ein Konzept hält und in der verwunderlichen Weise einführt, daß er plötzlich glaubt, sie sei verfaßt ὡς πρὸς ὕδωρ ἐς τὴν ἀπολογίαν ἀφήσοντι, während seine ganze bisherige Darstellung von VII 20 an diese Annahme durchaus unmöglich macht. Die Rede selbst, eine eigenartige Mischung von Freimut und Diplomatie, läuft in denselben Schluß aus, wie die kurzen Worte des Damis-Berichtes, setzt aber andrerseits dessen Reiseerzählungen vollständig voraus. Man hat gemeint[2]), daß Philostratos sie als ἐπίδειξις seiner eigenen Kunst eingelegt hätte[3]); aber er versichert, daß er in der Literatur gerade über Apollonios gegen diese Rede Tadel gefunden habe. Das muß auf Wahrheit beruhen; ein Historiker oder Redner, der die Rede erfand, hätte sie in einer irgendwie möglichen Weise einführen und auf die Entwicklung Einfluß üben lassen müssen. Andrerseits konnte Philostratos, wenn er eine derartige Rede vorfand und für sein Werk benutzen wollte, sie nicht unverändert geben; er mußte sie überarbeiten. Damit haben wir zugleich die Erklärung. Die Hinweise auf die Reise-Aretalogie in dieser Rede sind Zusätze des Philostratos; der Kern selbst und die Grundfiktion ist alt, älter sogar als Damis, der diese Rede seines Helden unwürdig

1) Vgl. VII 20 und die Schilderung VII 22, VII 28 und das Folgende, besonders die Frage αὐτοσχεδιάσεις ὑπὲρ τοῦ βίου; νὴ Δία, VII 40; dann VIII 2 die direkte Frage πόσῳ διαμετρήσεις ὕδατι; endlich den Befehl, ohne Konzept zu kommen. So erzählt nur, wer mit allen Mitteln eine schon vorhandene Fassung ablehnen will.

2) Rohde *Kl. Schriften* II 165. Auf Cobets Vermutung, es sei die echte Rede, lohnt es nicht, einzugehen. Möchte sie wenigstens Theologen warnen.

3) Er verteidigt Apollonios: auch der Weise muß vor Gericht auf Grund von Vorbereitung und mit einer gewissen Rhetorik sprechen. Dazu paßt freilich die Damis-Erzählung nicht.

erachtete, ihr aber doch einzelne Sätze für seine Wundererzählung entnahm. Die drei vorausliegenden Formen des Martyriums sind also: 1. Apollonios wird vor Gericht gezogen, ins Gefängnis geworfen und, da er sich demütigt, freigelassen; 2. Apollonios wird vor Gericht gezogen, hält eine lange Verteidigungsrede ⟨und wird hingerichtet⟩; 3. Apollonios wird erst vor den Kaiser geführt, geschoren, verhöhnt und ins Gefängnis geworfen; hiernach wird er vor Gericht gestellt, hält eine kurze Verteidigungsrede und entschwindet durch ein Wunder. Die Entstehung der Dublette scheint mir hier handgreiflich.

Der Leser hat sich vielleicht gewundert, daß ich den zweiten Bericht nicht mit der Freisprechung, sondern mit der Hinrichtung des Apollonios schließen lasse. Ich habe das zu rechtfertigen und zu gleicher Zeit die einzige Stelle zu erklären, die man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf das Christentum beziehen könnte.[1] Apollonios verheißt VII 41 dem Damis, ihm und Demetrios nach dem Gericht an einem bestimmten Ort bei Puteoli zu erscheinen: ζῶντα, ἔφη ὁ Δᾶμιϲ, ἢ τί; γελάϲαϲ δὲ ὁ Ἀπολλώνιοϲ ʻὡϲ μὲν ἐγὼ οἶμαι, ζῶντα, ὡϲ δὲ ϲὺ οἴει, ἀναβεβιωκότα'. Bei der Erfüllung muß Damis dann die Hand des Apollonios ergreifen, um sich zu überzeugen, daß er lebt und keine „Erscheinung“ ist Man könnte in der Tat annehmen, daß hier zwar nicht die Evangelienerzählung (Luk. 24, 39; Joh. 20, 20; 27), wohl aber der Glaube der Christen berücksichtigt sei[2], wenn sich nicht glaublich machen ließe, daß Damis einen Bericht von der Hinrichtung des Apollonios kennt und in der Darstellung des Folgenden gegen ihn polemisiert; denn dann ist seine Schilderung aus der Sache selbst hinlänglich erklärt.

Nach der Katastrophe in Rom erscheint Apollonios plötzlich in der Festversammlung zu Olympia; was dazwischen liegt, kennt nur Damis, und sein ganzer Bericht scheint mir von der Tendenz beherrscht, ein scheinbares Wunder natürlich und einfach zu erklären.

---

1) Daß Männer wie Gutschmid, Rohde und Schwartz jede Beziehung auf es bedingungslos abgelehnt haben, ist bekannt.

2) Natürlich nicht polemisch, sondern in einem Geiste allgemeiner Duldsamkeit, der mehr für Zeit und Art des Philostratos als des Damis paßt: mögen doch seine Jünger, die nicht besser als der brave Damis sind, an diese Art der Auferstehung glauben; der Weise hat solche Wunder nicht nötig, für ihn lebt jeder θεῖοϲ ἀνήρ weiter.

Wohl aber ist wichtig, daß er berichtet, die Griechen seien um so zahlreicher gekommen, als sie hörten, er werde dort erscheinen, weil sie alle von seinem Tode überzeugt waren und die verschiedensten Gerüchte über die Art seiner Hinrichtung gehört hatten. Vierzig Tage weilt er nun zu Olympia, dann sammelt er seine Anhänger und verheißt ihnen: καὶ κατὰ πόλεις διαλέξομαι ὑμῖν, ἄνδρες Ἕλληνες, ἐν πανηγύρεσιν ἐν πομπαῖς ἐν μυστηρίοις ἐν θυσίαις ἐν σπονδαῖς . . . νῦν δὲ ἐς Λεβάδειαν χρὴ καταβῆναί με, ἐπεὶ τῷ Τροφωνίῳ μήπω ξυγγέγονα καίτοι ἐπιφοιτήσας ποτὲ τῷ ἱερῷ. Mit allen seinen Bewunderern zieht er nach Lebadeia und verschwindet in der Höhle. Daß er wieder aufgetaucht ist, muß auch Damis berichtet haben, doch sind die Einzelheiten uns dadurch verdunkelt, daß Philostratos hier nach eigenem Geständnis neben dem Hauptbericht eine Lokaltradition von Lebadeia benutzt, welche die ganze Priesterschaft zu Zeugen seines wunderbaren Auftauchens machte. Sie war eng verbunden mit der Geschichte einer Reliquie im Kaiserpalast zu Antium.

Außer dieser Erzählung von Lebadeia weiß nun Damis vom weiteren Leben seines Helden im Grunde nichts zu berichten, was die großtönige Verheißung, die er allen Griechen gegeben hat, rechtfertigte. Höchstens könnte man die Verkündigung des Todes Domitians anführen; auch sie ist im Grunde selbstverständlich, sobald der Erzähler das Leben des Apollonios bis in die Zeit des Nerva ausdehnen will; jede weitere Schilderung fehlt.

In das Heiligtum steigt Apollonios gegen den Willen der Priester und ohne die dafür erforderlichen Weihen herab. Von der Umzäunung reißt er einen Teil nieder; das sieht ganz so aus, als sollte seine Körperlichkeit noch besonders hervorgehoben werden und läge eine ursprüngliche Geschichte voraus, die ihn durch die Umzäunung körperlos hindurchgleiten und den Augen seiner Jünger entschwinden ließ. Ich glaube, daß dieser Eindruck, den ich beim ersten Lesen gewann, sich durch eine Vergleichung zweier anderen Erzählungen stützen läßt.

Den ursprünglichen Sinn der Geschichte zeigt die Dublette VIII 30: Apollonios taucht (nach jener wunderbaren Erscheinung in Olympia) in Kreta auf; er geht in das Heiligtum der Diktynna, die Türen schließen sich von selbst und himmlische Stimmen erschallen: στεῖχε ⟨ἀπὸ⟩ γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε. Es war die Himmelfahrt nach der Auferstehung. Wir brauchen, um die Erfindung zu verstehen,

nur auf Lukian περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς 39 zu sehen. Lukian wird als „Augenzeuge“ der Verbrennung von vielen gefragt, freut sich, den Dummköpfen ein Märchen aufzubinden und erzählt, aus der Flamme des Scheiterhaufens sei ein Geier emporgeschwebt, der mit menschlicher Stimme gerufen habe: ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον. Wie er bald danach in der Festversammlung einen greisen Kyniker, der durchaus ehrwürdig und glaubwürdig aussah, getroffen habe, habe dieser ihm versichert, er habe nach der Verbrennung den Peregrinus in der siebentönigen Halle wandeln sehen; auch wollte er selbst den Geier aus dem Scheiterhaufen fliegen gesehen haben. Lukian sucht mit der ganzen Kunst parodierender Aretalogie einen auf Zeugnisse begründeten Bericht wegzuspotten und als seine eigene Erfindung hinzustellen. Ich zweifle, besonders wenn ich das folgende mitbeachte, nicht, daß Theagenes diese Erzählung ernsthaft bot; ob Lukian selbst Zeuge der Verbrennung war, bezweifle ich allerdings.

Solche Erzählungen liegen voraus und Damis lehnt sie ab, aus dem Tode wird nur die Entrückung, aus der Wanderung zu den Göttern ein verhältnismäßig harmloses und auffallend zweckloses Reiseerlebnis. Als Mensch lebt sein θεῖος ἀνήρ weiter, um bald, seinen Tod vorauswissend, den letzten Getreuen wegzusenden und einsam zu sterben — oder nicht zu sterben. Er selbst hat ja nach Damis verkündet, daß Sokrates nicht gestorben sei, sondern lebe.[1]) Für das tiefste Mysterium paßt keine theatralische Schilderung,

1) Wir wüßten gern, wie er sich dies Sterben und Leben eigentlich denkt. Die Erzählung von der Himmelfahrt schließt an die — wir wissen nicht welcher Quelle entnommene — Erzählung von der Geburt des Apollonios: Proteus, wahrscheinlich die Hellenisierung des ägyptischen Ἀγαθὸς δαίμων, ist in ihm erschienen, ebenso wie er in Peregrinus erschien und wieder zum Himmel stieg (so galt der Kyniker Sostratos „den Hellenen“ als Herakles). Nero wird in Inschriften der neue Ἀγαθὸς δαίμων genannt, die Heimkehr in den Himmel ihm von seinen Hofdichtern verheißen. Hier war das Posse; bei Augustus war es Glaube. Wie sich der einzelne die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen dachte, wissen wir nicht und kann durch keine lexikalische Untersuchung aufgeklärt werden. Es ist wertvoll, daß uns der Damis-Bericht zeigt, daß diese Frage überhaupt tiefere Gemüter beschäftigt hat. Ob es danach recht ist, z. B. die Entrückungswunder des Johannes-Evangeliums lediglich als Spuren des „Doketismus“ zu bezeichnen oder mit diesem Begriff allein bei der Betrachtung apokrypher Evangelienfragmente zu operieren, ja ob wir überhaupt den späteren Streit um die θεία φύσις in Christus ganz von ihrer hellenistischen Vorgeschichte isolieren dürfen, mögen Berufenere erwägen.

schlicht und geheimnisvoll wird es angedeutet. Man kann dieser Erfindung eine gewisse Größe nicht absprechen.

Das Werk des Damis ist seltsam genug in seiner äußeren Anlage wie in seiner inneren Beschaffenheit. Die Schilderung beginnt mit dem ersten Auftreten des Propheten, oder vielmehr mit dem Gewinnen des ersten Jüngers. Von seinem Alter wird nichts gesagt, der Chronologie kein Anhalt geboten; es ist schwer zu sagen, wie wir den relativ geringen Stoff auf die lange Zeit verteilen sollen. Wie der Anfang, so fehlt der Schluß; der Jünger hört scheinbar in dem Moment auf, wo er nichts mehr aus eigener Kenntnis zu sagen hat. Mit dem Anschein strengster Urkundlichkeit verbindet sich eine geradezu zügellose Phantasie, in der Tendenz mit schamloser Verleumdung des Gegners tiefe Religiosität. Die Gespräche, die er seinem Apollonios in den Mund legt, sind zum Teil wirklich schön; es ist ein psychologisches Rätsel, wie ein ernster Philosoph dazu kommen konnte, sie in diesem Rahmen zu veröffentlichen. Daß schon er die Tendenz hat, die Lehre und Prophezeiung statt der Wunder zu betonen, ist oben angedeutet; er will den göttlichen Menschen scharf von dem γόης getrennt halten. Besonders wichtig hierfür ist VII 38: Apollonios zeigt seinem Schüler, daß es in seinem Belieben stünde, sich zu befreien, er zieht sein Bein aus der Fessel und steckt es wieder hinein; Damis setzt hinzu, damals habe er zuerst völlig erkannt, daß die Natur des Apollonios übermenschlich, ja göttlich sei; denn ohne Opfer und ohne Zauberspruch, wie das die Goëten pflegten, habe er das vollbracht (vgl. VIII 13). Es ist recht töricht, daß Eusebios sich darüber lustig macht, daß Damis, der so viel Wunder früher gesehen habe, so spät zu dieser Erkenntnis gekommen sei; er hat die Berichte der Evangelisten offenbar vergessen und für das Stilgesetz, das sich hier zeigt, kein Empfinden.

Daß es ein feingebildeter Mann war, der hier die Rolle des ἰδιώτης spielte, zeigt der philosophische Teil wie die Reisebeschreibung. Freilich hat hier auch Philostratos nachgeholfen; das zeigt das Zitat aus Juba (II 13) und die niedliche Geschichte von dem bekehrten Satyr (VI 27). In einem apokryphen Briefe des Apollonios hatte Philostratos einen Hinweis auf dies in der volkstümlichen Aretalogie besonders verbreitete Wunder gefunden und es nun in seinem Sinne ausgestaltet[1]; so beruft er sich hier auf eigene Erfahrungen.

1) Ich erwähne, um einen tiefgehenden Unterschied an einem Fall zu

Eine Bestätigung dieser ganzen Darlegungen über das Verhältnis des Philostratos zu seinen Quellen wird sich uns bieten, wenn wir untersuchen, wie er die Quelle seines ersten Abschnittes, Maximos von Aigai, benutzt hat. Das einzige Zitat findet sich bekanntlich I 12: ein kilikischer Dynast kommt zu dem jugendlichen Apollonios,

---

beleuchten, daß Mannhardt (*Wald- und Feldkulte* II 141 vgl. 137) hierin den verblaßten Rest einer Sage sehen will. Von wirklicher Sage ist m. E. längst keine Spur mehr vorhanden. Da die Geschichte das Wesen dieser διηγήματα gut erläutert, vergleiche ich wenigstens die beiden räumlich und zeitlich am weitesten auseinanderliegenden Fassungen. Der babylonische Talmud (*Traktat Gittin,* S. 180 der Übersetzung Wünsches) berichtet, wie Salomon, um in den Besitz des Steines Schamir (d. h. des Steins der Weisen, den der Herr des Meeres, d. h. nach Lukan *Phars.* X 214 Hermes, hütet) zu gelangen, allerlei Dämonen fängt. Sie wissen selbst keinen Rat, erzählen aber, daß ihr König Aschmedai in einem Berge sich einen Brunnen gegraben und versiegelt hat, aus dem er täglich trinkt. Salomon sendet einen Trabanten, der das Wasser ableitet und Wein einfließen läßt, ohne das Siegel zu verletzen. Dennoch erkennt Aschmedai den Wein, erinnert sich, daß die Bibel vor seinem Genuß warnt, will nicht trinken und läßt sich doch von Durst geplagt mehr und mehr hinreißen. So wird er gefangen. Man vergleiche hiermit die „Alpensagen", die Mannhardt selbst I 96 ff. mitteilt. Ein Bauer in Graubünden will ein Mittel gegen die Pest erkunden und füllt dem „wilden Männlein" die Höhlung seines Steins mit Veltlinerwein; es will nicht trinken und ruft: „Nein, du überkommst mich nit", aber der Durst lockt zu sehr, es trinkt mehr und mehr und wird berauscht. Bei Conters ist es ein riesiger Waldfänke, den die jungen Leute fragen wollen, wie man Gold macht; sie füllen zwei Brunnentröge, den einen mit Rotwein, den andern mit Branntwein; der Fänke ruft: „Röteli, du fängst mich nicht", aber der Branntwein scheint ihm weniger verdächtig; so wird er berauscht und gefangen. Ähnlich will in Klosters im Prätigau der „Geißler" das Kirschwasser, das ihm die jungen Leute in seinen Brunnen gefüllt haben, zu Anfang nicht trinken, genau wie in Monbiel das Bergmännlein den Schoppen Veltliner, den man ihm hingestellt hat. Ich erkenne hier die Wirkung einer Literatur, deren mannigfaltige Verästelungen zu verfolgen lehrreich wäre. Man müßte dabei die Erzählungen, in denen es sich um das Gewinnen geheimen Wissens handelt, ganz von denen trennen, in denen ein Plagegeist unschädlich gemacht werden soll (so der zottige Wildmann in Afing, dem, als er berauscht ist, sogar der Kopf abgehauen wird; er ist offenbar dem Satyr des Philostratos verwandt, und eine wirkliche Sage könnte Xenophon *Anab.* I 2, 13 kennen), und weiter nach den Einzelheiten der Erzählung (Einzahl oder Mehrzahl der Angreifer, Hinstellen eines Gefäßes oder Füllen des Brunnens) Typen scheiden. Die uns bekannten lateinischen Fassungen (Arnobius V 1 aus Valerius Antias, Ovid *Fast.* III 285) wirken auf diese Aretalogien gar nicht, auch die griechische große Literatur wohl nur auf die frühesten.

der „Diener und Freund“ des Asklepios ist, und bittet ihn: σύστησόν με τῷ θεῷ: stelle mich dem Gotte vor. Das versteht Apollonios nicht, Philostratos aber offenbar auch nicht. In der Sprache elegant-sophistischer Rhetorik läßt er als etwas ganz Neues den Kilikier plötzlich dem Apollonios einen unsittlichen Antrag stellen. Das Geschichtchen ist erklärt, sobald wir uns jener gnostischen Phibioniten erinnern, die nach Epiphanios *Haer.* XXVI 9 in der geschlechtlichen Vereinigung mit einem Mitgliede derselben Gemeinde das Mittel sehen, einen der 365 übereinander gelagerten Aionen zu durchschreiten und einem neuen Gott sich vorzustellen; sie sagen einander: προσφέρω σε τῷ δεῖνι, ἵνα με προσενέγκῃς τῷ δεῖνι und μίγηθι μετ' ἐμοῦ, ἵνα σε ἐνέγκω πρὸς τὸν ἄρχοντα. Zugrunde liegt, wie jeder Kenner von Volksreligionen weiß, die uralte Anschauung von der religiösen Bedeutung der geschlechtlichen Vereinigung; sie mag auch bei den Kilikiern bestanden haben.[1]) Philostratos hat den Bericht seiner Quelle nicht mehr verstanden, die Geschichte also sicher nicht selbst erfunden. Wir können ermessen, was wir für die Kenntnis der Religionsgeschichte dadurch verloren haben, daß uns nicht jene philosophisch-religiösen Streit- und Erweckungsschriften, sondern das glatte Geschwätz des alles verwischenden Rhetors erhalten ist. Aber wir gewinnen zugleich einen lebhaften Eindruck, daß das große Literaturwerk selbst dem Rhetor ganz andere Schranken auferlegt, als jene religiöse Kleinliteratur, in welcher die Phantasie frei schaltet. —

Hätten wir des Moiragenes Werk, wir würden wahrscheinlich zu beständigen Vergleichen mit den Evangelien, besonders dem vierten, gedrängt. Für den Hauptteil des Damis und Philostratos passen sie im Grunde nicht ganz, so früh sie auch zum Vergleich herangezogen sind. Mit den Apostelgeschichten, und zwar sowohl mit der kanonischen wie mit den apokryphen, wollen sie zusammengestellt werden; erst dann reden sie zu uns. Es wird in dieser Literatur nicht nur ein Prophet das Ziel seiner Reise deshalb geändert haben, weil ihm die Personifikation eines andern Landes im Traum erschien und ihn bat, zu ihr zu kommen (*Apostelgesch.* 16, 7, wo die Rezension D zu beachten ist, Philostratos IV 34), nicht

1) Daß sich auch hier Useners Urteil bewährt, den Gnostizismus könne nur verstehen, wer das Heidentum kennt, ist mir eine besondere Freude.

* cf. ALSO MAGIC

einer nur ein Theophanienfest bei seiner Ankunft nicht gewünscht oder zurückgewiesen haben (*Apostelgesch.* 14, 11; Philostratos IV 31; daß auch die Schilderung in Lukians *Alexandros* auf ähnliche Literatur zurückgeht, ist S. 38 erwiesen). Ich zweifle nicht, daß, hätten wir den Damis selbst, wir auch ähnliche Wir-Erzählungen wieder finden würden, wie sie jetzt in der Apostelgeschichte fälschlich als stilistisch unerklärbar betrachtet und daher besonders behandelt werden, wiewohl sie doch in den Johannes-Akten wiederkehren[1]) und in einer Literatur, die sich als ὑπομνήματα oder Auszüge aus ὑπομνήματα gibt, notwendig zur charakteristischen Eigenschaft werden mußten. Natürlich wird die Berührung noch deutlicher, sobald wir von der kanonischen Apostelgeschichte zu den apokryphen übergehen. Ich kann nur ein Beispiel herausheben.

Die ältesten Petrus-Akten (*Act. Verc.* 11) lassen bei einer Rede des Apostels einen jungen Mann lachen. Petrus erkennt daraus, daß ein schlimmer Dämon in ihm ist; er befiehlt dem Jüngling vorzutreten und sich allen Anwesenden zu zeigen und heißt dann den Dämon ausfahren, ohne dem Jüngling zu schaden; dieser (richtiger der Dämon, sonst fehlt der Bericht von dem Ausfahren) stürzt vor und zertrümmert eine große Marmorstatue. Da es ein Kaiserbild war, so fürchtet der Besitzer des Hauses und Bildes schwere Strafen. Petrus heißt ihn deshalb fließendes Wasser nehmen und im Namen Gottes auf die Bruchstücke sprengen; alsbald ist das Standbild wieder ganz. Philostratos erzählt IV 20: zu Athen lacht während einer Rede des Apollonios ein Jüngling; daraus erkennt der Weise, daß er von einem Dämon besessen ist, den man bisher nicht erkannt hat. Er sieht den Jüngling an, und der Dämon fühlt sich gefoltert und verspricht, auszufahren und niemanden mehr zu schädigen. Apollonios bedroht und schilt ihn wie ein Herr den Sklaven und befiehlt ihm, mit einem sichtbaren Zeichen auszufahren. Der Dämon verkündet: „Jene Bildsäule will ich umwerfen.“ Es geschieht, das Volk glaubt und der Jüngling erwacht wie aus einem Traum. — Daß das Wunder ursprünglich von einem ägyptischen Magier erzählt ist, zeigt die Taufe der Bildsäule. Nach ägyptischer Anschauung ist der Gott jede Nacht tot, seine Glieder voneinander gelöst, sein Standbild in Stücke zerbrochen. Indem morgens der Priester das

---

1) Hierauf machte E. Schwartz mich aufmerksam.

heilige Wasser darüber sprengt, vereinigt er die Glieder des Gottes und die Stücke des Standbildes wieder zu einem Ganzen.[1])

Ich glaube schon jetzt sagen zu dürfen, daß Propheten- und Philosophen-Aretalogien das literarische Vorbild für die christlichen Apostelakten gegeben haben. Wir dürfen ja nicht bloß an das Wenige denken, das uns ein Zufall bewahrt hat — noch dazu ausschließlich in literarischer Überarbeitung oder in Parodie —, es wird jetzt eine gewisse Wichtigkeit gewinnen, daß sich eine jener im Grunde herrenlosen Wundergeschichten schon mit Athenodoros, dem stoischen Lehrer des Augustus, verband (oben S. 4). Aber um Umfang und Wirksamkeit dieser Literatur ganz zu empfinden, müssen wir die christliche Aretalogie noch eine Stufe weiter verfolgen. Zugleich hoffe ich, was bei der Erläuterung der Damis-Erzählung notwendig noch unklar bleiben mußte, einigermaßen ins Licht rücken zu können.

Diese neue Literatur entstand bekanntlich, als sich nach dem Siege des Christentums das Interesse der Gemeinde von dem Idealbild des Missionars und dem Lebensbild des Märtyrers den fremdartigen Gestalten der Einsiedler und Mönche zuwandte.[2]) Für uns kommen besonders des Athanasios Leben des Antonius und die beiden großen Sammlungen der *Historia Monachorum*[3]) und der *Historia Lausiaca* in Frage; erst in zweiter Linie das Leben des Paulus und das des Hilarion von Hieronymus. Natürlich muß der Philologe wieder von der Form ausgehen und zunächst die bekannten Tatsachen wiederholen.

An der Spitze steht diesmal ein Werk, das trotz seines schlechten Griechisch — Athanasios war alles andere als ein Meister der Form

1) Moret, *Culte divin journalier en Égypte, Annales du Musée Guimet bibliothèque d'études* XIV *p.* 75 und 173 ff., *Archiv f. Religionswissenschaft* VII 409.

2) Die Darlegung muß sich notgedrungen z. T. gegen Weingartens klassische Schrift *Der Ursprung des Mönchstums* wenden. Um so mehr drängt es mich, zu betonen, daß auch, wer seinen Lösungsversuch für unzulänglich, seine Kritik für oft vorschnell und übertrieben hält, das feine literarische Empfinden und den freien, großartigen Geist, der in dem Ganzen waltet, bewundern muß.

3) Die Frage, ob der lateinische Text älter als der griechische, Rufinus also wirklich der Verfasser ist, wage ich nicht zu entscheiden; sie ist für meinen Zweck auch gleichgültig. Daß der Verfasser Ägypten entweder gar nicht oder nur einen Teil des Deltas oberflächlich kennt, weiß, wer selbst dagewesen ist.

— durchaus zur großen Literatur gerechnet werden will, und dessen Erscheinung ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung heißen darf. Für die Echtheit sprechen zwingend die Zeugnisse, deren Reihe mit der ersten Gegenschrift des Hieronymus, der *Vita Pauli*, beginnt, der kirchenpolitische Zweck, dem die Schrift offensichtlich dient, endlich die bescheidene Zurückhaltung in der Wundererzählung.[1]) Athanasios hatte in Antonius und den Mönchen seiner Richtung eine Stütze seiner Kirchenpolitik gefunden, er will jetzt durch sie Einfluß auch über die eigene Provinz hinaus gewinnen, das Mönchstum allerorts einführen und in seinem Sinne gestalten[2]), daneben freilich auch etwaigen Heiden mit diesem Idealbilde christlicher Selbstüberwindung imponieren (vgl. den Schluß). So bilden den Kern des Ganzen die große Rede an die Mönche mit ihrer Theorie des Dämonenkampfes, durch deren Formulierung Athanasios seinen verhängnisvollen Einfluß auf das Geistesleben des gesamten Mittelalters bis herab zu Luther gewann, die Streitgespräche des Mönches mit den Philosophen — Konzessionen an die jüngste Apologetik — endlich die auf Arianer und Meletianer bezüglichen Abschnitte; sie alle kommen selbstverständlich nach dem festen Stil des großen literarischen Werkes ganz auf die Rechnung des Verfassers.[3]) Von ihnen heben sich ab: 1. die Bekehrungsgeschichte und erste Entwicklung; sehr möglich, daß es eigene Erzählungen des Antonius, freilich mit christlicher Rhetorik ausgeschmückt[4]), sind; 2. feste Gruppen von Wundererzählungen, die der Schriftsteller nach χαρίςματα zu ordnen wenigstens versucht (wie der heidnische ἔπαινος die πράξεις nach ἀρεταί). Für sie nennt Athanasios wiederholt Erzählungen von Besuchern und Mönchen als seine Quelle. Dieselben

1) Daß ein so trefflicher Kenner des Athanasios wie E. Schwartz ebenso urteilt, bestärkt mich in dieser Überzeugung. Nach der *vita Hilarionis* wäre die Schrift undenkbar.

2) ἔστι γὰρ μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν ὁ Ἀντωνίου βίος (Ath. *prooem.*); daß es eine Schule des Mönchstums sein soll, rechtfertigt den literarischen Charakter.

3) Man könnte mit demselben Rechte fragen, ob Tacitus die Rede des Agricola vor der Schlacht am Berge Graupius den Erzählungen oder dem Konzept seines Schwiegervaters entnommen habe, wie ob Athanasios hier Aufzeichnungen benutzte. Er allein redet.

4) Was sie leisten kann, weiß, wer die Rede Gregors von Nazianz auf seinen Vater gelesen hat.

Erzählungen nennt er auch in der Einleitung, die wir genauer prüfen müssen. Er gibt an, von Leuten[1]), welche von Antonius schon viel gehört haben, nach der Wahrheit dieser διηγήσεις gefragt zu sein, und antwortet: οἷς μὲν οὖν ἠκούσατε περὶ αὐτοῦ παρὰ τῶν ἀπαγγειλάντων μὴ ἀπιστήσητε, ὀλίγα δὲ μᾶλλον ἀκηκοέναι παρ' αὐτῶν νομίζετε. πάντως γὰρ κἀκεῖνοι μόγις τοσαῦτα διηγήσαντο. Auch er kann nur weniges geben; wenn er länger warten und mehr Mönche, die mit Antonius gelebt haben, hätte fragen können, so hätte er sicher viel mehr zusammengebracht. Das Werk gibt sich also als Brief, der allerdings keinen festen Adressaten hat[2]); die Form ist aus der Märtyrerliteratur bekannt; die Briefe des Hieronymus, die immer wieder das Leben einzelner asketisch-frommer Männer und Frauen berichten[3]), zeigen, daß sich für diese Art βίοι schon eine feste Literaturform entwickelt hat. Das Werk gibt sich aber auch als **Ergänzung** früherer διηγήσεις, die es an sich nicht verurteilt, sondern nur als unvollständig hinstellt. Athanasios schließt weitere Ergänzungen, wie man sieht, nicht aus; er mahnt selbst, auch nach seinem Werke solle man fortfahren, alle die aus Ägypten kommen, zu befragen: ἴσως γὰρ ἑκάστου λέγοντος ὅπερ οἶδε, μόγις ἐπαξίως ἡ περὶ ἐκείνου γένηται διήγησις.[4]) Die rhetorische Forderung, daß der λόγος ἄξιος τῶν πεπραγμένων sei, wird hier in christlicher Bescheidenheit umgestaltet; nicht auf den Stil und das Äußere kommt es an, und nur die Vereinigung aller διηγήματα könnte eine ἀξία διήγησις bieten. Zugleich aber zeigt sich darin das Verhältnis des Athanasios zu dem, was für diese Teile seine Quelle bilden mußte.

Daß es nur mündliche Berichte sind, ist schon von theologischer Seite bestritten worden. Da hierauf nicht nur für die Beurteilung des Athanasios, sondern auch für die Beurteilung des Verhältnisses der erwähnten großen Sammelwerke zueinander und zu den späteren

1) Sie stehen in lebhaftem Verkehr mit Ägypten; wir werden sie etwa in Syrien und Palästina denken dürfen.

2) Anders und doch noch vergleichbar Pseudo-Clemens *De virginitate,* vgl. Harnack *Sitzungsber. d. Berl. Ak.* 1891 S. 361 ff.

3) Meist im Anschluß an den Tod; ähnlich ist der kurze Brief des Epiphanios über Hilarion (Hieronymus *Vita Hil.* 1) eine Art *Oratio funebris.* Vorbilder bietet schon Plinius. Über den Brief als διήγησις vgl. unten S. 71.

4) Vgl. auch Pseudolukian *Demonax* 67: ταῦτα ὀλίγα πάνυ ἐκ πολλῶν ἀπεμνημόνευσα, καὶ ἔστιν ἀπὸ τούτων τοῖς ἀναγινώσκουσι λογίζεσθαι ὁποῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐγένετο.

Geschichtswerken alles ankommt, sei es gestattet, genauer darauf einzugehen und zu beweisen, daß aus rein stilistischen Gründen für die der Kleinliteratur angehörigen διηγήματα oder διηγήσεις die Fiktion mündlicher Tradition eingesetzt ist. Auch in der ἱστορία kommt ja Ähnliches vor.

Athanasios berichtet, wie Antonius die Himmelfahrt des frommen Mönches Amun sieht, und legt dabei ein Geschichtchen über dessen wunderbare Schamhaftigkeit ein: er muß mit einem Bruder zusammen über einen Nilkanal schwimmen, sendet den erst fort, um sich nicht vor ihm zu entblößen, schämt sich aber auch allein so sehr vor seinem Spiegelbild im Wasser, daß er es nicht über sich gewinnt, sich zu entkleiden, sondern hilflos am Ufer bleibt, bis Gott sich seiner erbarmt und ihn über den Fluß entrückt.[1]) Die Erzählung stand meiner Ansicht nach ursprünglich in einem kleinen *corpus* dessen Hauptteil sich in der *Historia Lausiaca* (*c.* 8 *p.* 26 Butler) erhalten hat. Zur Ehe gezwungen, hat Amun in der Brautnacht selbst sein junges Weib bekehrt, mit ihm zusammen das Gelübde geschlechtlicher Enthaltsamkeit zu tun. Die Geschichte, welche Palladios aus dem Munde des Mönchs Arsisios gehört haben will, ist deutlich mit Beziehung auf die Thomas-Akten komponiert: μετὰ δὲ τὸ ἐξελθεῖν πάντας ⟨τοὺς⟩ κοιμήσαντας αὐτοὺς ἐν τῷ παστῷ καὶ τῇ κλίνῃ ἀναστὰς ὁ Ἀμοῦν ἀποκλείει τὴν θύραν καὶ καθίσας προσκαλεῖται τὴν μακαρίαν αὐτοῦ σύμβιον καὶ λέγει αὐτῇ· δεῦρο, κυρία, λοιπὸν διηγήσομαί σοι τὸ πρᾶγμα. ὁ γάμος ὃν ἐγαμήσαμεν οὗτός ἐστι περισσὸν ἔχων οὐδέν. καλῶς οὖν ποιήσομεν, ἐὰν ἀπὸ τοῦ νῦν ἕκαστος ἡμῶν κατ' ἰδίαν καθευδήσῃ, ἵνα καὶ τῷ θεῷ ἀρέσωμεν φυλάξαντες ἄθικτον τὴν παρθενίαν. καὶ ἐξενεγκὼν ἐκ τοῦ κόλπου αὐτοῦ βιβλιδάριον ἐκ προσώπου τοῦ ἀποστόλου καὶ τοῦ σωτῆρος ἀνεγίνωσκε τῇ κόρῃ ἀπείρῳ οὔσῃ γραφῶν, καὶ τῷ πλείστῳ μέρει πάντα προστιθεὶς τῇ ἰδίᾳ διανοίᾳ τὸν περὶ παρθενίας καὶ ἁγνείας εἰσηγεῖτο λόγον. Daß nur die erste πρᾶξις der Thomas-Akten gemeint sein kann, wird sich uns im zweiten Teile (§ 3) zeigen; ebenso daß der Lohn solchen Tuns dort die Seligkeit ist, und daß eine weitverbreitete Anschauung die ἀθανασία an die παρθενία knüpfte. Für jetzt wird

1) Es ist die Schamhaftigkeit der Jungfrau, die hier an dem Mönch gerühmt wird, vgl. Hieronymus *Ep.* 107, 11 (*p.* 876 Migne) *mihi omnino in adulta virgine lavacra displicent, quae se ipsam debet erubescere et nudam videre non posse.* Von hier hat sich die Vorstellung und Forderung entwickelt.



es genügen, darauf zu verweisen, wie Hieronymus *Ep.* 22, 41 den Lohn der rein bewahrten Jungfräulichkeit schildert: Maria und alle Jungfrauen eilen der Seele entgegen, genau wie auch Athanasios himmlische Chöre der Seele des Amun entgegeneilen sieht. Der Zusammenhang beider Geschichten scheint klar; aber Athanasios will von jener Geschichte nichts anführen und doch den ersten Vorläufer der Mönche von Nitria nicht übergehen[1]); er wählt jene andere Erzählung von der Schamhaftigkeit des Amun, um die Regel, sich nie vor andern zu entblößen, die er auch an Antonius selbst darstellt, durch ein noch eindringlicheres Beispiel hervorzuheben.[2])

Daß Palladios diese Geschichte nach Athanasios erzählt, könnte hiergegen bedenklich stimmen, wiewohl es, wenn er neben der διήγησις auch dessen βίος kennt, durchaus nicht unmöglich ist.[3]) So wähle ich ein anderes Beispiel, in welchem sich die *Historia Monachorum* und die *Historia Lausiaca* gegenseitig ergänzen, eine einheitliche ältere διήγησις also wieder vorzuliegen scheint.

Die Erzählungen von Paulus dem Einfältigen[4]) bilden ein geschlossenes Ganze von einheitlicher, dem Antonius wenig günstiger Tendenz. Die ἄσκησις allein ohne alles Wissen macht groß vor Gott. In dem Helden ist der ägyptische Fellach mit geradezu großartiger

1) Er hatte dazu allen Grund. Daß die Bedeutung des Amun erst in der *Historia monachorum* (*c.* 29 Preuschen, 30 Rufin) hervortritt, verdient Beachtung.

2) Die Erzählung von Amun gehört zu den interessantesten Tendenzgeschichten der Übergangszeit. Amun will sich gleich von seiner Gattin völlig trennen; auf ihr Bitten werden nur zwei verschiedene Betten im Ehegemache aufgestellt und er arbeitet meist nachts; so kommen beide zur ἀπάθεια. Nach achtzehn Jahren erhört Gott die Gebete des Amun und sein Weib schlägt ihm selbst vor, sich ganz von ihm zu trennen: ἄτοπον γάρ ἐστι κρύπτεσθαί σου τὴν τοιαύτην ἀρετὴν συνοικοῦντί μοι ἐν ἁγνείᾳ. Das ist eine scharfe Polemik gegen eine Auffassung der „geistlichen“ (d. h. enthaltsamen) Ehe, die uns später noch oft beschäftigen wird. Amun darf nun endlich fröhlich als Eremit in die „Berge bei Nitria“ ziehen, wo er noch zweiundzwanzig Jahre in dieser höchsten Stufe der Vollendung lebt.

3) Die Fassung der ursprünglichen διήγησις scheint sich in der *Historia Monachorum* Migne *p.* 457 Preuschen *p.* 91 besser erhalten zu haben. Wenigstens erklärt sie die Erzählung des Athanasios gut. Ob auch die ebenda weiter angeführten Wunder (die üblichen Anachoretentaten) dem alten Stamm angehören, ist nicht zu entscheiden.

4) *Hist. Laus.* 22 *p.* 69 Butler, Rufinus *c.* 31 *p.* 457 Migne, *Hist. Mon.* *p.* 92 Preuschen.

Treue und nicht ohne einen gewissen Humor, der ja auch der christlichen Aretalogie durchaus nicht fremd zu sein braucht, geschildert. Schon die Bekehrungsgeschichte, wie der alte Bauer sein junges Weib unvermutet im Ehebruch findet, kurz auflacht und spornstreichs zum Kloster des Antonius eilt, dann der Bericht, wie er durch seine eiserne Starrköpfigkeit den widerwilligen Antonius[1]) zwingt, ihn aufzunehmen und ihm durch den unbedingten, auch zwecklosen Gehorsam Achtung abgewinnt; wie er einmal die Unterhaltung, die Antonius mit weisen Männern über Christus und die Propheten pflegt, mit der naiven Frage unterbricht, wer früher gelebt habe, Christus oder die Propheten, und die Abweisung „geh fort und schweige“ wörtlich und so hartnäckig befolgt, daß sein Eigensinn wieder den Antonius überwindet; die reizende Wundergeschichte, wie Antonius einst einen Besessenen nicht heilen kann[2]), den Paulus rufen läßt und auf dessen Frage, warum er ihn denn nicht heile, verlegen antwortet, er habe gerade keine Zeit, wie nun Paulus zunächst im Namen des Antonius dem Dämon auszufahren befiehlt, von diesem verlacht wird und erregt droht: „fahr aus, oder ich sag's dem Herrn Jesus“; wie er schließlich diesen durch die Drohung, aus der furchtbaren Sonnenglut sonst nicht wegzugehen, gewissermaßen vor die Wahl stellt, seinen Diener sterben zu lassen oder den Kranken zu heilen — alles dies schließt zu einem scharfen, einheitlichen Bilde zusammen, dessen Färbung freilich der Mehrzahl dieser Geschichten ganz fremd ist. Andere Beweise werden sich uns bei der Analyse der Geschichten von Sarapion bieten. Ich nehme schon jetzt an, daß diese διηγήσεις zum Teil schon vor jenen beiden Werken umliefen, ja daß eine große Anzahl schon vor dem βίος Ἀντωνίου bestand und von Athanasios benutzt ist.

Nur wenn Athanasios diese Wundererzählungen schon vorfand, wird sein Werk verständlich. Auslassen konnte er sie natürlich nicht; ihnen den Glauben versagen, ebensowenig; das bedeutet ja, wie er selbst sagt, ein Zweifeln an der Allmacht und den Verheißungen Gottes. Aber den Schwerpunkt wollte er nicht auf sie legen, und gerade hierin liegt die eigenartige „Ergänzung“ jener διηγήσεις. In den sehr merkwürdigen Kapiteln 31—34 warnt er

1) Antonius erscheint durchaus als der vornehme Abt gegenüber dem Plebejer. Ein ausgebildetes Klosterleben ist vorausgesetzt.

2) Er hat über diese Klasse von „Archonten“ keine Gewalt.

davor geradezu: dieselben Wunder, die er selbst nach solchen διηγήσεις von Antonius erzählt, können auch die Dämonen bewirken; der Mönch soll nicht viel Wert darauf legen und nicht nach ihnen streben: ὅθεν οὐ δεῖ περὶ πολλοῦ ταῦτα ποιεῖσθαι οὐδὲ διὰ ταῦτα ἀσκεῖσθαι καὶ πονεῖν, ἵνα προγινώσκωμεν, ἀλλ' ἵνα θεῷ καλῶς πολιτευόμενοι ἀρέσωμεν. Daß auch einzelne Heiden solcher Wunder sich rühmen, sagt er nicht (er spricht nur von den eigentlichen Orakeln). Aber ein Geschichtchen aus den *Apophthegmata Patrum*[1]), auf das ich schon im *Poimandres* (S. 34) hinwies, berichtet ja, daß ein heidnischer „Priester", der im Kloster Sketis übernachtet, den Abt fragt, ob seine Mönche denn durch solche Askese keine Offenbarungen sich erzwingen, und als jener trauernd verneint, versichert, daß sie arge Gedanken im Herzen haben müßten. Denn ihm und seinen Genossen verberge ihr Gott, wenn sie sich ihm hingäben, nichts, sondern enthülle alle Geheimnisse. Der Abt und die Ältesten erkennen an, so müsse es wohl sein; die Unreinheit ihres Herzens müsse sie von Gott scheiden. Das Geschichtchen lehrt, was Athanasios im Grunde vermeiden möchte und doch wie kein anderer befördert hat, weil er innerlich nicht frei war. Ich sehe nicht den geringsten Grund, an seiner Ehrlichkeit zu zweifeln, und glaube sogar gern, daß er manche massive Wundererzählung übergangen hat. Sein Werk ist darin ganz wie das des Philostratos zu betrachten; nur daß er an leidenschaftlicher Kraft und Klarheit der Berechnung ebenso hoch über jenem wie an Bildung unter ihm stand. Nur eine kleine Konzession hatte er dem Charakter der gewählten Literaturgattung und der Tendenz seines Werkes gemacht. Die literarische Monographie muß die Bedeutung des einzelnen steigern, das Geschehnis als typisch hervorheben (vgl. § 3); sollte Antonius vorbildlich für das gesamte ägyptische und auswärtige Mönchstum werden, so mußte er als sein „Erfinder" und Archeget erscheinen, und zwar, da Anachoret und Mönch noch nicht streng geschieden sind, in beiden Eigenschaften. Das war, wie wir wissen, nicht richtig[2]), und seine eigene Darstellung widerlegt es; wir könnten aus ihr nicht begreifen, woher in *c.* 14 plötzlich die überwältigende Fülle der Nachahmer, woher später Amun und seine Genossen kommen, und wenn wir in *c.* 67 die

1) Cotelerius *Ecclesiae graecae monum.* I 582.
2) Vgl. Harnack *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1891 S. 361 ff.

mahnende Erzählung lesen, Antonius habe auch als anerkannter Vater seiner Mönche jeden Kleriker höher als sich geachtet, so empfinden wir, daß wir uns in einer Zeit der Rivalität zwischen Kloster und Klerus befinden, die von dem Anfang schon beträchtlich entfernt ist.[1]) Gerade hier setzte die Polemik ein; sie ist etwas anders als die philosophische Polemik eines Lukian und Damis, aber in den Mitteln ebenso unbedenklich.

Athanasios hatte es bedauert, daß er sich nicht noch mehr bei Mönchen, die mit Antonius gelebt hatten, habe erkundigen können; er hatte ausdrücklich aufgefordert, auch dem, was jemand etwa nach ihm erzähle, zu glauben. Hier setzt bekanntlich Hieronymus mit einem Nachtrag ein; es ist ein Bericht zweier Begleiter des Antonius, deren einer sogar bis zuletzt bei ihm war. Aus des Antonius eigenem Munde haben sie von seinem Besuch bei einem Eremiten gehört, der genau zu der Zeit, als Antonius geboren wurde, schon der Welt entsagte.[2]) Daß an diesem von keinem Menschen sonst je gesehenen Gottesmanne[3]) im Leben wie im Tode weit größere Wunder geschehen sind, als Athanasios sie von Antonius berichtete, darf zunächst nicht befremden[4]); es liegt im Stil der Wundererzählung, daß jede spätere die Farben dicker aufträgt. Daß Antonius sich selbst als tief unter Paulus stehend empfindet und sogar rufen muß: „*Vae mihi peccatori, qui falsum monachi nomen fero!*[5]) *vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto*“[6]), folgt scheinbar nur aus der Schilderung der tiefen Demut beider Gottesmänner, die vorher mit unnachahmlicher Grazie gegeben ist. Selbst für Athanasios fällt ein anmutiges Kompliment mit ab: in dem Gewande, das er dem Antonius ge-

1) Natürlich konnte Athanasios für dieselbe zu andern Zeiten auch andere Beispiele anführen. Nur für diese Schrift ist ihm Antonius der Mönch κατ' ἐξοχήν.

2) Hierauf, nicht auf die Decianische Verfolgung, die man auf Grund dieses Zeugnisses so besonders hervorhebt, kommt es dem Schriftsteller an.

3) Hieronymus *Vit. Hil.* 1 s. unten S. 80 A. 2.

4) Die Vision der Himmelfahrt des Paulus (Hier. § 14) überbietet ja auch die des Amun beträchtlich an Lebhaftigkeit und Pomp; nur hat sie die innere Erklärung verloren, die sie bei Amun noch hatte.

5) Die Worte erhalten ihr Gewicht durch den Bericht der Einleitung: Antonius glaubte *nullum ultra se perfectum monachum in eremo consedisse.*

6) Die vorher (§ 1) mit Absicht genannten biblischen Vorbilder der Mönche, die schon Athanasios genannt hatte.



schenkt hat, möchte Paulus bestattet werden. Nur ist er eben nicht mehr der erste und vorbildliche Anachoret; vor ihm und neben ihm können viele gestanden haben. Es ist begreiflich, daß der bittere Vorwurf der Lüge im Lager des Athanasios erhoben wurde.[1])

Allein das kleine Werk ist nicht nur ein Kabinettstück theologischer Polemik, es ist auch ein Kleinod der erzählenden Literatur, die schönste aller Reise-Aretalogien, die nur durch die kurzen Notizen über die Jugendzeit, für die Hieronymus seinen Autor zu nennen weislich vergißt, den Schein des βίος annimmt. So sehen wir hier die *lex operis* in dem bunten Rankenwerk der Schilderung, in welchem sich der Satyr und Kentaur friedlich mit dem Raben des Elias begegnen. Eine weitere *lex operis* nennt er selbst *Ep.* 10, 3 (Migne *p.* 344): *in quo propter simpliciores quosque multum in deiciendo sermone laboravimus.* Die Aretalogie wendet sich an die breite Masse und will volkstümlich sprechen. Der glänzende Feuilletonist war sich freilich bewußt, auch dem verwöhnten Geschmack etwas zu bieten, und hatte noch mehr solcher διηγήσεις in Vorbereitung; sie unterblieben, als sein kleines Kunstwerk trotz der Schönheit der Form den erhofften Beifall nicht fand. Als er nach langer Pause noch eine διήγησις versuchte (die sogenannte *Vita Malchi*), ließ er das phantastische Beiwerk ganz fort und gestaltete auch die Erfindung (vgl. Jamblich bei Photios *Bibl. p.* 74) so schlicht als möglich.[2]) Doch können beide kleine Werke, jedes in seiner Art, einen Eindruck von dem Material geben, das dem Athanasios vorlag.

Man muß, um das Aufblühen dieser Kleinliteratur zu begreifen, nur an den Brauch des täglichen Lebens denken. Wir sahen (S. 10), daß an den Tempeln ägyptischer Heilgötter berufsmäßige Schriftsteller für Leute, die es selbst nicht konnten, die θεραπεῖαι, die Heilwunder, niederschrieben. Der entsprechende Brauch in Griechenland ist allbekannt, ebenso seine Einwirkung auf die Literatur z. B. bei Älian und Aristides. Wir folgern sofort, daß schriftliche Aufzeichnung

1) Daß Hieronymus ihn nicht direkt zugab, sondern fortfuhr, seinen Paulus als historisch zu behandeln, und nur in der *Vita Hilarionis* sehr viel vorsichtiger vorging, wird von theologischer Seite kaum mit Recht als Beweis der Geschichtlichkeit des Paulus bezeichnet. Den Abschluß bildet für Hieronymus der Preis des Pachomios.

2) Vgl. den Schluß: *haec ego vobis narravi senex, castis historiam castitatis narravi .... vos narrate posteris.*



der christlichen Heilwunder sicher nicht erst durch Augustin (*de civ. dei* XXII 8) eingeführt ist. Wenn Märtyrer, wie z. B. Perpetua und ihr Bruder Saturninus, ihre Träume in *libelli* verzeichneten, so taten sie damit nichts anderes als fromme Heiden wie Aristides lange vor ihnen, ja im Grunde wie die κάτοχοι des Sarapis fast 300 Jahre vor diesem. Den Übergang in die Literatur zeigen dort die Märtyrerakten, hier Erzählungen wie die von Petisis und Nektanabo (vgl. oben S. 15). Daß man empfangene Prophezeiungen aufzeichnete, war selbstverständlich; gewissenhafte Männer verbanden mit ihnen auch ihre ganze Unterhaltung mit dem Propheten (vgl. Lukian *Alexandros c.* 43). Daß ein Teil der von Antonius berichteten διηγήματα heidnischen Erzählungen entspricht, kann danach nicht befremden. Der gleiche Brauch der Privataufzeichnung mußte dazu führen, auch die aus ihnen hervorgewachsene hellenistische Kleinliteratur nachzuahmen.

Wir können an einem klassischen Beispiel verfolgen, wie sich diese kurzen διηγήματα allmählich zu größeren *corpora* erweitern. Ein solches bietet die *Historia Lausiaca* in den Erzählungen von Sarapion (*c.* 37 *p.* 109 Butler). Es gehört zu dem, was ich als Übergangsgeschichten bezeichnete. Noch Palladios empfindet, daß er hier einen fremdartigen Stoff bringt und glaubt sich entschuldigen zu müssen: Ἄλλος τις Σαραπίων γέγονεν ὀνόματι[1]), ἐπεκέκλητο δὲ Σινδόνιος· παρεκτὸς γὰρ σινδονίου[2]) οὐδέποτε οὐδὲν περιεβάλλετο. ὃς πολλὴν ἐξήσκησεν ἀκτημοσύνην, ἀγράμματος[3]) δὲ ὢν ἀπεστήθιζε πάσας τὰς γραφάς, καὶ ἀπὸ πολλῆς ἀκτημοσύνης καὶ μελέτης τῶν γραφῶν[4]) οὐδὲ ἠρεμῆσαι ἴσχυσεν ἐν κελλίῳ, μὴ περισπώμενος ὕλῃ, ἀλλὰ περιερχόμενος τὴν οἰκουμένην κατώρθωσε τὴν ἀρετὴν ταύτην. ταύτης γὰρ ἐγεγόνει καὶ τῆς ἕξεως· διαφοραὶ γάρ εἰσιν ἕξεων[5]) οὐκ οὐσιῶν.

1) ὀνόματι fehlt in einigen griech. Handschr., ist aber wegen ἐπεκέκλητο zu halten.

2) Bedeutung: kleiner Mantel. Die Erzählung seines Abenteuers in Rom zeigt, daß er nur die Schultern umgibt und den Körper nackt läßt.

3) Ein Teil der griech. Handschr. sinnlos εὐγράμματος.

4) Darauf, daß Predigen stets διηγεῖσθαι τὰς γραφάς ist und μελέτη γραφῶν hier die Predigt bedeutet, macht E. Schwartz mich aufmerksam; vgl. später παρεκτὸς ἄρτου καὶ ὕδατος οὐδενὸς ἑτέρου μεταλαμβάνων (οὐδενὸς λαμβάνων Butler) οὐδὲ ἡσυχάζων τῷ στόματι ἀπὸ μελέτης γραφῶν. Auch hier ist nur die Bekehrungspredigt gemeint.

5) So E. Schwartz. Für ἕξεως und ἕξεων haben die griechischen Handschr.

Die Geschichten über ihn, welche Palladios diesmal allgemein auf διηγήσεις der „Väter“ zurückführt, sind folgende. Zusammen mit einer Mit-Asketin, von der wir sonst nichts hören[1]), verkauft er sich an ein heidnisches Mimenpaar als Sklaven; durch seine Enthaltsamkeit und durch seine beständigen Lehren bekehrt er zuerst den Mann, hierauf auch dessen Weib und ihr ganzes Gesinde. Sie wollen aus Dank ihn freilassen, da offenbart er ihnen, er sei freigeboren, Asket und von ägyptischem Geschlecht. Sie bitten ihn, bei ihnen zu bleiben, oder sie wenigstens alle Jahre zu besuchen, aber er zieht weiter. — „Auf seinen beständigen Reisen“ kam er auch nach Griechenland und weilte zu Athen drei Tage. Aber niemand gab ihm Brot, denn er hatte kein Geld, keinen Ranzen (kein Schaffell), nichts dergleichen; am vierten Tage stellte er sich hungernd auf einen Hügel und rief: „Hilfe, o Athener.“ Alle strömten zusammen und fragten ihn, wer er sei und was er wolle; er antwortete, er sei Ägypter von Geburt; drei Gläubiger (und Herren) habe er gehabt; von zweien habe er sich befreit, nur einer dränge ihn; es seien Habsucht, Fleischeslust und Eßbegier[2]); letztere könne er nicht los werden, denn schon drei Tage habe er nichts gegessen. Als ihm nun einige Philosophen Geld geben, eilt er stracks zum Bäcker, kauft ein Brot und verläßt, ohne sich auch nur umzuwenden, die Stadt. Da erkannten die Philosophen, daß er in Wahrheit ein Tugendheld sei, und tauschten sich bei dem Bäcker die Münze zum

auch φύσεως und φύσεων (was Butler in den Text nimmt, mir aber vollständig unverständlich ist), προαιρέσεως und προαιρέσεων, προθέσεως und προθέσεων. Die syrische Fassung (Bedjan *Acta Mart. et Sanct. V*) lautet nach Schwartz' Übersetzung: „wegen seiner großen Entäußerung (= ἀκτημοσύνη, mit Betonung des Freiwilligen) und des Studiums der Schriften vermochte er nicht einmal in einer Zelle zu wohnen, sondern er zog alle Zeit herum und lehrte viele und verkaufte sich selbst freiwillig und lehrte und bekehrte viele zu Gott, und dies war die Askese seines Willens und seiner Bereitschaft; denn auch in der Askese gibt es viele Unterschiede.“ Palladios betont: die οὐσία der Frömmigkeit kann verschiedene ἕξεις haben; vgl. auch *p.* 47, 7 Butler: διαφοραὶ γάρ εἰσι δαιμόνων ὥσπερ καὶ ἀνθρώπων οὐκ οὐσίας ἀλλὰ γνώμης ἀλλοιουμένης (das entscheidende Wort läßt Butler fort).

1) Vgl. Teil II § 3. Eine derartige Verbindung eines Asketenpaares auf beliebige Zeit war also damals noch denkbar. Der Unterschied von der Anschauung des Hauptteils ist gewaltig.

2) In der gleich zu besprechenden syrischen *Vita*, wie mir E. Schwartz mitteilt, Fleischeslust, Ruhmsucht und der Bauch.

Andenken ein. — Er kam nach Lakedämon und hörte, daß der Erste der Stadt Manichäer sei, da verkaufte er sich ihm wieder als Sklaven und brachte binnen zwei Jahren ihn und seine Freigelassene[1]) zum Übertritt zur christlichen Kirche; sie wollten ihn halten und wie einen Bruder und Vater ehren (aber er ließ sich nicht halten). — Er stieg in ein Schiff, das nach Rom fuhr; die Schiffsleute glaubten, er hätte Geld und irgend einer von ihnen hätte sein Gepäck an Bord gebracht. Weit von Alexandria auf hoher See gewahren sie mit Befremden, daß er am Abend nicht ißt; das wiederholt sich vier Tage. Als am fünften wieder alle essen, nur er nicht, fragen sie: „Warum ißt du nichts?“ Er erwidert: „Weil ich nichts habe.“ Nun sind sie um das Fahrgeld besorgt; er bekennt, überhaupt kein Geld zu haben, und schlägt ihnen vor, ihn wieder nach Alexandrien zurückzubringen und auszusetzen. Da sie das nicht können, müssen sie ihn beköstigen und bis Rom mitnehmen. In Rom fragt er überall, wer ein besonders großer Asket oder Asketin wäre. Man nennt ihm eine Jungfrau, die seit 25 Jahren nicht ihr Haus verlassen hat und niemanden vorläßt[2]); er läßt ihr durch ihre Dienerin sagen, er sei von Gott gesendet. Bei dem Besuch fragt er, ob sie der Welt erstorben sei, und verlangt, als sie es bejaht, Proben. Sie antwortet: „Befiehl mir Mögliches und ich tue es“, und wird zurechtgewiesen: „Alles ist dem Erstorbenen möglich, außer Gottlosigkeit“.[3]) Die erste Probe, daß sie ihre Klausur bricht und in die Kirche kommt, obwohl sie sich vor dem Gerede der Leute schämt, besteht sie und versichert: nun werde sie sich bei nichts mehr schämen. Da nennt er als neue Probe, sie solle sich vor allen Anwesenden nackt ausziehen wie er, ihre Kleider auf die Schulter nehmen und hinter ihm drein mitten durch Rom gehen. Dem Einwand, daß die Leute sie für verrückt halten werden, begegnet er mit der Frage, was dem Erstorbenen daran liegen könne. Aber sie empfindet Scham und erklärt, nach dieser Höhe (μέτρον) nicht zu streben; da ruft er triumphierend: „Ich bin töter als du und zeige, daß ich wirklich der

1) Zu schreiben ist καὶ τὴν τούτου ⟨ἀπ⟩ελευθέραν; es ist hübsch, daß die Schreiber dahinter ein anstößiges Verhältnis wittern und ändern.

2) Von einer ähnlichen Asketin zu Rom berichtet Hieronymus *Ep.* 24 *p.* 427 Migne.

3) Das erinnert etwas an den Gnostiker Prodikos und sein Wort βασιλεῖ νόμος ἄγραφος, andrerseits an *Corpus Herm.* XII 7.

Welt erstorben bin; denn ohne jedes Empfinden und ohne Scham tue ich das."[1]) So hatte er ihren Stolz gebrochen und verließ sie tief gedemütigt. Der Exzerptor, der sich nicht mehr steigern kann, bricht mit den Worten ab: πολλὰ δέ ἐστι καὶ ἄλλα ἃ πεποίηκε θαυμαστὰ πράγματα συντείνοντα εἰς ἀπάθειαν.

Den eigentlichen Mönchserzählungen widerspricht das durchaus. Nicht eine Bekämpfung, sondern eine übertriebene Steigerung des Schamgefühles spricht aus ihnen (vgl. Amun, Antonius, Pachomius). Ich brauche dem Philologen nicht erst zu sagen, daß uns hier eine ganz oberflächliche Umbildung einer kynischen Philosophen-Aretalogie vorliegt, die alle technischen Ausdrücke ungeändert übernahm und die Diogenes-Sage ebenso ungescheut nachbildete, wie etwa Damis die Pythagoras-Novelle. Zusammenhanglos wird, wie das im Wesen der Aretalogie liegt, Geschichte an Geschichte gereiht, nur ist der geistige Gehalt entsetzlich armselig; wir sind wirklich auf der tiefsten Stufe dieser Literaturgattung angelangt. Wir müssen uns des Idealbildes der Kyniker und der Wirklichkeit erinnern. Wandelt nach jenem der wahre Kyniker als Abgesandter Gottes und Späher oder als Arzt der sittlich Kranken durch die Welt[2]), überall diejenigen, die sich weise dünken, prüfend und überführend, auf seine ἄσκησις stolz, die ἀπάθεια über alles schätzend[3]), so zeigt diese uns, wie auch völlig ungebildete und stumpfsinnige Männer, Handwerker und entlaufene Sklaven, sich durch Schamlosigkeit und rein körperliche Enthaltsamkeit in den Ruf des Philosophen bringen können.

Dennoch ist der Geist, der in den Erzählungen von Sarapion liegt, nicht nur kynisch, er ist nicht minder „christlich". Er muß sogar in jenem apokryphen Evangelium gewaltet haben, von dem ein Bruchstück jüngst in Ägypten wieder aufgetaucht ist[4]): λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· πότε ἡμῖν ἐμφανὴς ἔσῃ καὶ πότε σε ὀψόμεθα;[5]) λέγει· ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε. Man muß den Wortlaut der Sarapion-Erzählung vergleichen, um die Bedeutung des *

1) ἐγὼ γὰρ σοῦ νεκρότερός εἰμι καὶ ἔργῳ δείκνυμι ὅτι ἀπέθανον τῷ κόσμῳ. ἀπαθῶς γὰρ καὶ ἀνεπαισχύντως τοῦτο ποιῶ.

2) Arrian *Epictet.* III 22, 23 ff. Bernays *Lukian und die Kyniker* S. 41 A.

3) Vgl. z. B. Arrian *Epictet.* III 15, 11. 12.

4) *Oxyrhynchos-Pap.* 655, Preuschen *Antilegomena*² 26.

5) Gemeint ist natürlich das Schauen in der wahren Gestalt, vgl. *Acta Iohannis* 96: ὃ νῦν ὁρῶμαι, τοῦτο οὐκ εἰμί, ⟨ὃ δέ εἰμι⟩, ὄψει, ὅταν σὺ ἔλθῃς.

* = Gospel Thomas 37

Spruches zu empfinden: ἀπαθῶς γὰρ καὶ ἀνεπαισχύντως τοῦτο ποιῶ. Die Verwendung des philosophischen Ausdruckes in dieser volkstümlich geschriebenen Aretalogie scheint mir besonders beachtenswert. Das neue Evangelienfragment stellt sich, wie bekannt, zu dem Ägypter-Evangelium, vgl. Clemens *Strom.* III 13, 92: πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. Man muß scharf hervorheben, daß nicht nur der Verzicht auf die συνουσία, sondern auch die vollkommene Schamlosigkeit religiöse Forderung ist.[1]) Es sieht ganz so aus, als ob sich ein philosophischer und ein religiöser Gedanke dabei verbinden.

Wir stehen vor einem Rätsel, das, wenn überhaupt, sicher nicht an dieser Stelle gelöst werden kann. Nur ein paar verstreute Tatsachen kann ich herausheben, die vielleicht bessere Kenner zu einer näheren Untersuchung veranlassen.

Ganz vom Kynismus in seiner schlimmsten Ausartung beeinflußt scheint jene Richtung, gegen welche Clemens *Strom.* III 5, 41 ff. kämpft. Weil der Kyniker gegen Schimpf und Verachtung gleichgültig ist und den ἐπονείδιστος βίος als ἀδιάφορον betrachtet, mag er auch in geschlechtlicher Hinsicht ἀδιαφόρως βιοῦν.[2]) Von demselben Betonen des Gegensatzes zwischen νόμος und φύσις, dem Grundgedanken der kynischen Ethik[3]), gehen die Anhänger des Ägypters Karpokrates und seines — wie Peregrinus — nach dem

1) Ebenso in der ersten πρᾶξις der Thomas-Akten, vgl. Teil II § 3. Auch bei Cyprian (*de habitu virg.* 19) sind es nicht alle Jungfrauen, sondern die Gottesbräute, die nackt mit den Männern baden. Ähnlich bei den sonstigen zahlreichen Mißbräuchen (z. B. dem Zusammenschlafen mit nachfolgender Untersuchung), die wohl überall als Reste einer einst lebendigen Grundanschauung begriffen werden wollen. Daß Epiphanios (*Haer.* 47, 3) für die Enkratiten ein besonders enges Zusammenleben und gemeinsames Wandern mit Weibern bezeugt, darf wegen der Sarapion-Erzählung Erwähnung finden; nur soll man jene Übertreibungen der ἐγκράτεια nicht auf eine Sekte beschränken (für das Wandern der Kyniker mit Weibern vgl. Lukians Δραπέται).

2) Vgl. III 5, 41. 42 *p.* 530: οὐκέτι ἀδιαφόρως βιωτέον οὐδὲ ἀνέδην δουλευτέον τοῖς ἀτιμοτάτοις μέρεσιν ἡμῶν und οὐκ ἀδιαφόρως βιωτέον ἀλλὰ καθαρευτέον . . . τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. Die Gegenbewegung, ein Streben gerade nach äußerer Schande und dem Anschein des ἐπονείδιστος βίος bei innerer strengster Enthaltsamkeit wird uns später beschäftigen (Teil II § 3).

3) Rohde *Kl. Schriften* II 15.

Tode göttlich verehrten Sohnes Epigenes aus; die Original-Urkunden, die uns Clemens ebenda III 2, 5 ff. erhalten hat, gestatten m. E. hieran keinen Zweifel. Dennoch scheint sich eine nur aus religiöser Quelle erklärbare mystische Wertung der συνουσία als Mittel, sich zu Gott zu erheben, bei ihnen mit dieser kynischen Grundlage des Systems zu verbinden. Es gibt ferner zu denken, daß gerade der Kyniker, der unter die Christen ging, daß Peregrinus Proteus eine ägyptische Askese vertrat. Man sollte annehmen, daß er von der üblichen Feindschaft der Kyniker gegen die Volksreligion frei und religiös interessiert gewesen sei. Darauf scheint auch Lukian an der bekannten Stelle zu weisen (*c.* 17): τρίτη ἐπὶ τούτοις ἀποδημία εἰς Αἴγυπτον παρὰ τὸν Ἀγαθόβουλον, ἵναπερ τὴν θαυμαστὴν ἄσκησιν διήσκητο[1]), ξυρόμενος μὲν τῆς κεφαλῆς τὸ ἥμισυ, χριόμενος δὲ τῷ πηλῷ τὸ πρόσωπον, ἐν πολλῷ δὲ τῶν περιεστώτων δήμῳ ἀναφλῶν τὸ αἰδοῖον καὶ τὸ ἀδιάφορον δὴ τοῦτο καλούμενον ἐπιδεικνύμενος, εἶτα παίων καὶ παιόμενος νάρθηκι εἰς τὰς πυγὰς καὶ ἄλλα πολλὰ νεανικώτερα θαυματοποιῶν.[2]) Auf einen Unterschied in der Askese weist Pseudolukian *Demonax* 21: Περεγρίνου δὲ τοῦ Πρωτέως ἐπιτιμῶντος αὐτῷ . . . καὶ λέγοντος· Δημῶναξ, οὐ κυνᾷς, ἀπεκρίνατο· Περεγρῖνε, οὐκ ἀνθρωπίζεις. Ein seltsamer Ausspruch, den Tatian (*c.* 25) bewahrt hat, scheint die in Hellas übliche Tracht des Kynikers deshalb zu tadeln, weil sie ihn doch noch von anderen abhängig mache: σκυτοδέψου μὲν χρῄζοντες διὰ τὴν πήραν, ὑφάντου δὲ διὰ τὸ ἱμάτιον, καὶ διὰ τὸ ξύλον δρυοτόμου. Das heißt doch, daß nur der nackte Weise völlig frei ist? Nun ist es seltsam, daß auch Damis

1) Daß der Ausdruck für Christ und Heide gleich technisch war, ist bekannt, lehrreich seine Verwendung bei dem Enkratiten Tatian *ad Graec.* 19 *p.* 20, 28 Schwartz: οἱ γὰρ παρ' ὑμῖν φιλόσοφοι τοσοῦτον ἀποδέουσι τῆς ἀσκήσεως ὥστε παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἐτησίους χρυσοῦς ἑξακοσίους λαμβάνειν τινὰς εἰς μηδὲν χρήσιμον ⟨ἢ⟩ ὅπως μηδὲ τὸ γένειον δωρεὰν καθειμένον αὐτῶν ἔχωσιν. Das Wort scheint aus der Agonistik übernommen.

2) Es genügt nicht, mit Bernays nur darauf zu verweisen, daß ähnliche Angaben über Diogenes wohl erlogen sind; auch wenn weder Agathobul noch Peregrinus selbst solche Handlungen verübten, ist die Erfindung nicht bedeutungslos. Daß auch gnostischen Sekten Ähnliches nachgesagt wird, darf man immerhin erwähnen (vgl. Epiphanios *Haer.* 26). Den Schluß der Beschreibung Lukians wird man kaum mit Bernays auf Geißelungen deuten dürfen. Eine Art αἰσχρουργεῖν mit halbreligiösem Zweck könnte eher gemeint sein. Jedenfalls zeigt sich die kynische Askese hier in ihrer stärksten, ich denke, orientalischen Verrohung.

bei Philostratos den griechischen Kyniker Demetrios viel menschlicher als die ägyptischen darstellt, und daß er ausdrücklich zwei Trachten scheidet (VI 11), Ranzen und Tribon, die doch auch Schmuckgegenstände sind, und die völlige Nacktheit, die, wie er höhnend hinzufügt, in diesem Klima keine Askese ist. Es wäre vorschnell, daraus zu schließen, daß es hier wirklich nackte Asketen gab, wenn nicht die ganze wunderliche Erfindung von Γυμνοί in Ägypten unter dieser Annahme mit einem Male Licht empfinge und verständlich würde.[1]) —

Es ist seltsam, daß noch niemand betont hat, daß in dem Damis-Bericht die Formen der späteren Mönchsliteratur und Mönchsschilderung alle schon wiederkehren. Es ist ja eine Art Kloster oder doch eine Vereinigung von Anachoreten unter einem Oberhaupt, mit einer Art von sakralem Dienst; selbst der Name φροντιστήριον (Philostr. VI 6) gibt vielleicht zu denken. Fremde sind nicht zugelassen; ihnen dient eine Halle in der Nähe; Besuche sind häufig; Schüler werden gewonnen. Ob nicht wenigstens einige Züge des phantastischen Bildes Wirklichkeit wiederspiegeln, oder schon die literarische Schilderung[2]) z. B. auf Schüler des Origenes wie Hierakas weiter wirken konnte? Es scheint mir befremdlich, daß in dem theologischen Hauptwerk über die Askese vom Kynismus kaum beiläufig einmal die Rede ist.

Auch wenn wir eine besondere Entwicklung des Kynismus in Ägypten als noch nicht erwiesen betrachten, wird man sich die Wirkung der kynischen Philosophenaretalogie nicht groß genug vorstellen können. Man denke an jene Schrift über den Böotier Sostratos, die der Verfasser des Demonax vorher geschrieben hat, und mache sich ein Bild aus den knappen Angaben: ὃν Ἡρακλέα

1) Daß die einzig erhaltene Predigt eines ägyptischen Propheten (*Corp. Herm.* VII bezw. VIII) auf das allerengste der kynischen Predigt entspricht (vgl. Arrian *Epictet.* III 22, 26), mag man ebenfalls erwähnen, ohne freilich zu viel darauf zu geben. Denn ein neues religiöses Element ist doch hinzugetreten, ebenso wie zu der Askese der ägyptischen Kyniker, die ja bei Damis auch zaubern, als neues Element eine allgemein durchgeführte Enthaltsamkeit von Wein, Fleischgenuß und Geschlechtsverkehr später hinzugetreten sein müßte, die früher nur der pythagoreischen Askese eigen war.

2) Daß Damis Nachfolger hatte, zeigt Hieronymus *Ep.* 107, 8 (*p.* 874 Migne), der Genaueres über die indischen und ägyptischen Gymnosophisten weiß, sowie *Etym. Gud.* u. d. W. Αἰθίοψ. Aus Damis (?) schöpft Heliodor.



οἱ Ἕλληνες ἐκάλουν καὶ ᾤοντο εἶναι[1]) und δεδήλωται μέγεθός τε αὐτοῦ καὶ ἰσχύος ὑπερβολὴ καὶ ἡ ὕπαιθρος ἐν Παρνασσῷ δίαιτα καὶ ἡ ἐπίπονος εὐνὴ καὶ τροφαὶ ὄρειοι καὶ ἔργα οὐκ ἀπῳδὰ τοῦ ὀνόματος καὶ ὅσα ἢ λῃστὰς αἱρῶν ἔπραξεν[2]) ἢ ὁδοποιῶν τὰ ἄβατα ἢ γεφυρῶν τὰ δύσπορα. Der Verfasser will den Sostratos persönlich gekannt haben. Das ist, da er bekanntlich nach dem Tode des Herodes Atticus schreibt, undenkbar. Denn unser Sostratos wird als gestorben schon von Plutarch (*Quaest. symp.* IV 1, 1) erwähnt: Σώστρατον (Σώσαστρον codd. ?) ... ὅν φασι μήτε ποτῷ χρησάμενον ἄλλῳ μήτ' ἐδέσματι πλὴν γάλακτος διαβιῶσαι πάντα τὸν βίον. Aus den Erzählungen von ihm hatte Herodes in einem Briefe an Julian eine allerliebste διήγησις von einem ländlichen „Herakles" gebildet, den er selbst getroffen haben will (Philostratos *Vit. Soph.* II 1, 7): acht Fuß lang, von kraftvoller Gestalt, bezwingt er täglich wilde Tiere, die es freilich damals dort nicht mehr gab; seine Hauptnahrung ist Milch; seine Bildung gibt ihm der Verkehr mit dem attischen Landvolk; die pythischen Spiele schaut er von einer Klippe des Parnaß. Gegen Weiber hat er eine unüberwindliche Abneigung und erkennt, als Herodes ihn mit einem Mischkrug voll Milch bewirten will, sofort, daß ein Weib sie gemolken hat; es erweist sich als richtig und Herodes merkt ὡς δαιμονία φύσις εἴη περὶ τὸν ἄνδρα.

Diese Erzählung des verspotteten Gegners, in der die Schwärmerei der Zeit für ein einfaches, natürliches Leben den Grundton gibt[3]),

1) Auch er wird als Inkarnation eines Gottes dargestellt, wie ja Peregrinus den Beinamen Proteus sicher nicht aus Spott empfing, vgl. S. 50 A. 1.

2) Vgl. *Hist. Laus. c.* 19 *p.* 59 Butler die Erzählung von dem starken Mönch Moses, der vier Räuber fängt und auf seinen Schultern wegträgt, wie Herakles die Kerkopen.

3) Zu vergleichen ist jene „antike Dorfgeschichte" bei Dion (O. Jahn *Aus der Altertumswissenschaft* S. 53 ff.), die ja auch beginnt: „Ich will euch erzählen, was ich selbst gesehen, nicht von anderen gehört habe. Macht doch nicht bloß das Alter redselig, daß man keine Gelegenheit zum Erzählen vorüberläßt, sondern auch das Reisen." — Auch von den Pythagoreern wußte man übrigens später ein solches Leben in der Natur zu berichten, vgl. Hieronymus *Adv. Iovin.* II 9 *p.* 311 Migne: *Pythagorei huiuscemodi frequentiam declinantes in solitudine et desertis locis habitare consueverunt.* Es ist kein Wunder, daß Basileios seine Zurückgezogenheit durch die Freude an der Natur und die „Philosophie" erklärt und ganz unabhängig von ihm der jugendliche Augustin seinen Aufenthalt auf dem Landgute bei Mailand ähnlich beschreibt. Das ist gewiß noch lange kein „Mönchstum", wohl aber eine Übergangsstufe.

hatte der Verfasser des *Demonax* aufgenommen; nur hat er den wirklichen Sostratos gekannt und weiß mehr und Größeres von ihm zu berichten. —

Auch wo dieses Naturempfinden, das hier offenbar eine Rolle spielte, nicht mit eingreift, mußte die Philosophen-Erzählung vielfach an die Mönchs-Aretalogie anklingen. In der Regel wird sie damit begonnen haben, daß der Philosoph sich seiner Habe entäußert; sie mußte ihn dann schildern, wie er weit von der Stadt in einer jämmerlichen Hütte lebt[1]), sie mußte vor allem die mannigfachen Züge der ἄσκησις erwähnen: die wunderbare Standhaftigkeit gegen Frost und Hitze, gegen Hunger und Durst[2]), die freiwillig übernommenen Qualen aller Art.[3]) Ich möchte diese Wirkung der Literatur kaum geringer einschätzen, als die des unmittelbaren Vorbildes. Gewiß äußert sie sich zunächst in der christlichen Literatur, also in jenen freigestalteten Idealbildern der Aretalogie. Aber nach ihnen richtet und gestaltet sich wieder das Leben, die Anregungen weiter ausgestaltend und neue Literatur aus sich schaffend. —

Sarapion, an den sich für uns bis jetzt diese Fragen knüpfen, ist schwerlich eine vereinzelte Erscheinung. Man wird jene wunderbaren Ordnungen des Mönchstums, die den Mönch gewissermaßen in seine Kutte einsargen, sicher nicht nur aus dem Streben, unnatürliche Unzucht zu verhüten, erklären dürfen. Sie bedeuten nicht minder eine Reaktion gegen ein Christentum, das in der ἀναισχυντία eine besondere Stufe der Askese und Gottwohlgefälligkeit erblickte. Mit eiserner Strenge wurde der Begriff der Schamhaftigkeit in Vorschrift und Beispiel (Erzählung) eingeprägt, und die ersten großen Äbte trieben — der Kirche und dem Christentum zum Heil — dasselbe Werk wie die Bischöfe, ein Ambrosius oder ein Cyprian.

Sarapion selbst wird uns verständlich, sobald wir die Warnungen

1) Vgl. Gellius XII 11 von Peregrinus.

2) Man vergleiche das von Epiktet gerühmte Wort des Apollonios (Arrian III 12, 17): ὅταν θέλῃς σαυτῷ ἀσκῆσαι, διψῶν ποτε καύματος ἐφέλκυσαι βρόγχον ψυχροῦ καί ἔκπτυσον καὶ μηδενὶ εἴπῃς. Auch der Kyniker hat sicher Ähnliches versucht.

3) Wenn der Kyniker Sallustius glühende Kohlen auf seinen Schenkel legt und selbst sie anbläst, so handelt er damit ähnlich wie z. B. der Mönch Ammonios (*Hist. Laus.* 11), nur daß dieser glühendes Eisen nimmt. Über die Selbstpeinigungen der Neupythagoreer vgl. Jamblich *vit. Pyth.* 225. Auch hierin gleichen sich die beiden Arten philosophischer Askese aus.

des Pseudoclemens *de virginitate* vergleichen, die Harnack (*Sitzungsberichte der Berl. Akad.* 1891 S. 361) feinsinnig erläutert hat. Die „Institution dieser freien, gänzlich unkontrollierten, inmitten der Gemeinden und der Welt lebenden, predigend-reisenden Asketen", die aus den wandernden Propheten und Lehrern des ersten Jahrhunderts hervorgegangen war, zeigt sich in ihm noch einmal, und es ist interessant, daß der von Palladios benutzte Autor sie dem Anachoretentum gleichwertig findet, in das sie allmählich überging. Es scheint sogar, als ob dieser Vorgang selbst äußerlich in der Sarapion-Aretalogie dargestellt war.

Die Frage, ob Sarapion eine in gewissem Sinne historische Persönlichkeit war, ist bekanntlich durch einen Gräberfund zu Antinupolis und eine syrische *Vita* des Heiligen gestellt.[1]) Diese berichtet, daß man bei seinem Tode unter seinem Kleide einen eisernen Gürtel fand; in dem Grabe, das der Beschreibung der *Vita* gut entspricht, fand sich das Skelett eines Mönches mit Eisenketten um Nacken, Leib, Arme und Beine; sein Name war Σαραπίων Κορνωcθαλου (?). Die Beschreibung der *catenati* bei Hieronymus *Ep.* 22, 28 paßt an und für sich trefflich auf solche den Kynikern nahestehenden Wanderasketen, welche besonders die Frauen aufsuchen: *viros quoque fuge, quos videris catenatos, quibus feminei*[2]) *contra apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientia frigoris pedes. haec omnia argumenta sunt diaboli. talem olim Anthimum, talem nuper Sophronium Roma congemuit. qui postquam nobilium introierunt domus et deceperunt mulierculas oneratas peccatis semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, tristitiam simulant et quasi longa ieiunia furtivis noctium cibis protrahunt.*[3]) Es scheint nicht unwichtig, daß die syrische *Vita* gewissermaßen zwei Teile scheidet, die Askese auf der Wanderung durch die Länder und die Askese als Anachoret. Sollte die Erzählung ursprünglich den Übergang vom Wanderasketentum zum Mönchstum gemalt haben, wie

---

1) Vgl. Butler *p.* 215. Nau *Histoire de Thaïs, Annales du Musée Guimet* XXX 3 *p.* 55. Die Publikation des syrischen Textes durch Bedjan (*Acta Sanctorum et Martyrum* V) unterscheidet leider nicht zwischen dem Bestand der alten und jungen Handschriften. Jene reichen bis ins sechste Jahrhundert.

2) D. h. ungeschoren.

3) Νυκτιλαθραιοφάγοι heißen die Pythagoreer bei Hegesander, Athenaios IV 162 a.

die von Amun den Übergang vom Leben in geistlicher Ehe zum Mönchstum?

Ich muß etwas länger bei dieser Frage verweilen, da wir aus dem Sarapion-*Corpus* nicht nur das Wesen dieser διηγήϲειϲ, sondern auch den literarischen Charakter der beiden großen Werke, in die sie bald zusammenflossen, verstehen lernen.

Freilich für die *Historia Monachorum* bedürfen wir kaum noch dieser Unterstützung. Ihren Charakter hat schon Weingarten erkannt, die Einkleidung Preuschen richtig charakterisiert. Die Reise-Aretalogie bildet immer noch den Rahmen der für Unterhaltung und Erbauung bestimmten Erzählungen. Sieben (oder drei) junge Männer sind ausgezogen, um die Wunder nicht Ägyptens, sondern der ägyptischen Frömmigkeit und Askese zu schauen. Beginn und Schluß zeigen die Art des Werkes: *benedictus deus, qui .. nostrum iter direxit ad Aegyptum et ostendit nobis miracula magna* und *gratias agentes deo nostro, qui nos de tantis periculis liberavit et tanta nobis ostendit mirabilia.* Dennoch ist die Reise und die erzählende Persönlichkeit mit Absicht in einem gewissen Halbdunkel gelassen; auffällige Wunderberichte werden gemieden[1]); selbst als sie die Spuren eines ungeheuren Drachen finden, unterlassen die dienenden ägyptischen Brüder, für die es eine Kleinigkeit wäre, ihn zu töten, dies aus einem uns allerdings unverständlichen Zartgefühl. Der Erzähler ersetzt, was ihm an eigener Kenntnis des Landes mangelt, durch eine lebhafte und nicht ungefällige Phantasie. Das erbauliche Gespräch tritt kaum minder stark hervor als bei dem angeblichen Damis. Die aus zweiter Hand berichteten Wunder sind recht grobschlächtiger Art. Ein Teil wie z. B. das Reiten auf dem Krokodil und das Töten riesiger Schlangen durch ein einziges Wort, kehrt sowohl in den Zauberpapyri wie den ägyptischen Göttersagen wieder; ein anderer wie z. B. das überirdische Wissen des Namens, Standes und Begehrens des kommenden Besuchers oder die Entrückung von einem Ort zum andern ist uns in der neupythagoreischen Philosophen-Aretalogie begegnet. Der eigenen Phantasie des Erzählers wird außer den Gesprächen nicht allzuviel entstammen; seine Hauptarbeit bestand darin, jenen bunten Stoff der διηγήϲειϲ in eine ihrem Grund-

1) Sie würden die Glaubwürdigkeit des Hauptteils gefährden (vgl. über die diskrete Behandlung der Rahmenerzählung die feinen Bemerkungen Jacobys *Pauly-Wissowa* u. d. W. Euhemeros).



charakter entsprechende, weder zu hohe noch zu niedrige literarische Form zu bringen. Daß Hieronymus, der den Rufinus für den Verfasser hielt, ihm vorwarf, nicht nur viele Ketzer verherrlicht, sondern auch Mönche, die nie gelebt hätten, erfunden zu haben, ist wohl begreiflich; wie leicht das war, wußte er aus eigener Erfahrung und hatte längst verzichtet, gegen diesen Gegner theologisch turnierfähige Waffen zu gebrauchen.

Weit schwieriger ist es, der *Historia Lausiaca* gerecht zu werden, weil uns das Prinzip der Anordnung und damit das künstlerische Schaffen des Autors z. T. durch Schuld der Überlieferung verdunkelt ist. Ein Überbieten der *Historia Monachorum* scheint freilich schon in jener Grundfiktion, daß der Verfasser einen großen Teil seines Lebens mit jenen Mönchen zusammen verbracht habe, zu liegen; aber muß es denn wirklich eine Fiktion sein? Liegt hier vielleicht wenigstens in den Teilen, die sich als eigenes Erlebnis oder selbst aus erstem Munde empfangen geben, eine historische Urkunde vor? Da von theologischer Seite der Gegenbeweis verlangt ist, muß der Philologe auf diese Frage eingehen.

Daß ein großer Teil dieser Geschichten im Grunde herrenlos ist und in leichtester Umgestaltung von einem Mönch auf den andern übertragen wird, ist bekannt und liegt in der Natur dieser διηγήσεις. Um so sorgfältiger müssen wir diejenigen prüfen, die nach ihrer ganzen Tendenz zu dem Hauptstock dieser Erzählungen in einem gewissen Widerspruch stehen und eine Art von individuellem Charakter haben. Als solche möchte ich zunächst die Geschichte vom Aschenbrödel im Nonnenkloster bezeichnen (*Hist. Laus. c.* 34 *p.* 98 Butler).

In einem Nonnenkloster zu Tabenne lebt eine Jungfrau, welche Besessenheit und Stumpfsinn heuchelt und es dadurch dazu gebracht hat, daß die Schwestern nicht mehr mit ihr essen, sondern sie in die Küche und zu den schmutzigsten Diensten verbannen; sie lebt von den Abfällen, wird geschlagen, mit Spülwasser übergossen und in jeder Weise verhöhnt; die Kapuze darf sie nicht tragen, sondern trägt zum Zeichen des Wahnsinns ein Tuch um den Kopf.[1]) Nun weilt fern in der Wüste ein alter Anachoret Piterum; zu dem

1) ῥάκος. Es ist später das „Diadem", das ja auch bei Valerius Maximus VII 2, 5 *pannus* heißt.

sendet Gott einen Engel und läßt ihm sagen: was bist du so stolz auf deine Frömmigkeit und Weltflucht? Geh in das Weiberkloster zu Tabenne, da wirst du eine Jungfrau finden, die das Diadem trägt und besser ist als du: τοcούτῳ γὰρ ὄχλῳ πυκτεύουcα τὴν καρδίαν αὐτῆc οὐδέποτε ἀπέcτηcε τοῦ θεοῦ· cὺ δὲ καθεζόμενοc ὧδε ἀνὰ τὰc πόλειc πλανᾶcαι τῇ διανοίᾳ. Natürlich machte sich der Eremit, der noch nie seine Zelle verlassen hatte, eilig auf den Weg. In das Kloster eingelassen, verlangte er alle Nonnen zu sehen. Keine war die rechte. Er sprach: führt alle her; es fehlt noch eine; sie antworteten: wir haben nur noch eine arme Verrückte in der Küche. Auf seinen Befehl, auch sie zu bringen, rief man sie, aber sie wollte nicht hören und mußte mit Gewalt vor Piterum geschleppt werden. Als er nun das Tuch um ihre Stirn erblickte, fiel er ihr zu Füßen und bat um ihren Segen, wie sie auch ihm zu Füßen fiel und um seinen Segen flehte. Die andern glaubten, das sei Hohn, und erinnerten Piterum, sie sei verrückt. Er aber sprach: ihr seid verrückt[1]); αὕτη γὰρ καὶ ἐμοῦ καὶ ὑμῶν ἀμμᾶc ἐcτιν· οὕτω γὰρ καλοῦcι τὰc πνευματικάc. Nun fallen ihr alle zu Füßen und bekennen, was sie an ihr gefrevelt haben. Sie aber ertrug solche Ehre nicht lange, sondern entfloh aus dem Kloster und blieb spurlos verschwunden.[2])

Zugrunde liegt wohl ein orientalisches Märchen von einem wirklichen Königsohne, der durch ein Wunder seine Braut findet; wenigstens möchte ich dies wegen unseres Volksmärchens und der in der Mönchserzählung an sich überflüssigen Erwähnung des Diadems annehmen. Es müßte dann freilich ins Christliche zu einer Zeit übertragen sein, in der man den Begriff Gottesbraut noch ernst nahm. Zur Göttin selbst, also zur Isis oder Sophia, die ja ganz besonders „die Mutter“ ist, wird sie im Heidnischen durch die Wahl des Gottes; welche mystische Deutung der Christ mit diesen Formeln verband, wage ich nicht erraten zu wollen.[3])

---

1) Ὑμεῖc ἐcτὲ cαλαί, vgl. für den derben Ton *p.* 45, 22 ἵπποι ὑμεῖc ἐcτέ.

2) Es lohnt sich, auf den Unterschied gegenüber der Amun-Erzählung zu achten. Dort ist das Anachoretenleben besser als die geistliche Ehe, weil diese verborgen bleibt, jenes nicht. Hier waltet eine Stimmung, die wir in Teil II § 3 in einer syrischen Erzählung wiederfinden werden: die geistliche Ehe, besonders wenn sie sich noch mit dem Verdacht der Unzucht vereint, ist besser. Der Asket darf nicht bekannt werden.

3) Ich muß für diese freilich mit allem Vorbehalt ausgesprochene Ver-

Die Geschichte ist in dem syrischen Leben des Sarapion auf diesen gestellt; so gefährlich es ist, ohne genaue Kenntnis der Sprache und des Textes auf diesem Gebiet irgend welche Vermutung zu wagen, muß ich doch darauf hinweisen, daß sie in das Sarapion-*Corpus* wundervoll paßt, nicht nur, weil die Grundanschauung die gleiche ist und die Entdeckung der rechten Braut Christi der Beschämung der falschen Bräute trefflich entsprechen würde, sondern weil Palladios selbst die verräterischen Worte stehen gelassen hat: cὺ δὲ ἀνὰ τὰc πόλειc πλανᾶcαι. Sie sind für den Eremiten, der noch nie seine Zelle verlassen hat, selbst in der Umbildung, die Palladios ihnen gibt, so unpassend wie möglich, nur für den kynischen Wandermönch passen sie. Also stammt die syrische *Vita* nicht aus der *Historia Lausiaca,* sondern beide hängen von dem *Corpus* der Sarapion-Erzählungen ab, womit natürlich durchaus nicht gesagt ist, daß dies in der *Vita* rein vorliegt.[1])

Das scheint sich zu bestätigen, wenn wir die weiteren drei Erzählungen vergleichen, die in der *Vita* wiederkehren und von Palladios auf andere Namen gestellt sind (*c.* 6 und 18). In Alexandria lebt eine reiche, aber geizige alte Jungfrau. Ihr will der heilige Makarios „zu Ader lassen" (φλεβοτομῆcαι εἰc κουφιcμὸν τῆc πλεονεξίαc)[2]) und lügt ihr vor, er könne einen Schatz wertvollster Edelsteine für ein Spottgeld, 500 Goldstücke, erwerben; ob sie gefunden oder gestohlen seien, wisse er nicht. Sie gibt gierig das Geld, mit dem er nun ein Hospital (πτωχεῖον, ὀcπίτιον) renoviert oder ursprünglich wohl baut. Als sie endlich die Edelsteine sehen will, führt er sie hinein und zeigt ihr die Kranken als ihre Edelsteine. Das ist eine mittelmäßige Nachahmung der zweiten πρᾶξιc der Thomas-Akten (Thomas empfängt von dem König Geld für den Bau eines Palastes, gibt es den Armen und baut so für jenen einen Palast im Himmel). In der Sarapion-*Vita* steht sie an ihrem Ort, denn beständig sind dort Motive der Apostelakten verwendet; in der *Historia Lausiaca* fehlen sie sonst fast ganz; also ist in ihr die Geschichte übertragen. Wenn ferner *Hist. Laus. c.* 18 von Makarios

---

mutung auf Teil II § 3 verweisen, wo ein, wie ich denke, nachweisbarer Fall solcher Übertragung besprochen ist.

1) Einzelne Erzählungen sind sogar phantastisch ausgestaltet, vieles ausgelassen. Zwei alte Teile scheinen vereinigt.

2) Man beachte den etwas derben Ton.

von Alexandria erzählt wird, er habe plötzlich einmal Lust gekriegt, den Hain und das Grab der alten Zauberer Iannes und Iambres zu besuchen, und sei neun Tage lang aus reiner Neugier bis dahin durch die Wüste gewandert, so meine ich nicht lange auseinandersetzen zu müssen, daß dies neue Novellenmotiv trefflich in die Reise-Aretalogie des Sarapion-*Corpus* paßt und der Damis-Erzählung wohl anstehen würde. Für die Schilderung des Presbyters von Kellia paßt es gar nicht. Trotzdem will Palladios drei Jahre mit Makarios gelebt und die Geschichte aus dessen eigenem Munde gehört haben.[1]) Auf eigene Wahrnehmung führt er endlich im Anfang des Kapitels das Geschichtchen zurück, wie Makarios die Tabennesioten in Einfachheit der Speisen nachahmt und überbietet. Das könnte an und für sich für jeden Eremiten passen, am besten freilich in eine Kyniker-Aretalogie, in der Nachbildungen der Diogenes-Anekdoten uns schon früher begegnet sind.

Ich ziehe den Schluß: die Einkleidung ist bei Palladios genau wie bei Rufinus literarische Fiktion. Ein großer Teil seiner Erzählungen, wenn nicht alle, stammt aus schriftlichen Quellen. Um nicht von einem Manne zu viel, von andern zu wenig zu berichten, schob und übertrug er seine Erzählungen nach freiem Belieben; die Namen waren gleichgültig genug. Selbst dieser unfähigste aller Schriftsteller hat noch den Ehrgeiz, Schriftsteller zu sein. Den Unterschied zwischen Rahmenerzählung und Hauptteil empfindet er freilich nicht mehr; mit eigenen Augen will er gesehen haben, wie Makarios einen besessenen Knaben in der Luft schweben ließ.[2]) Wenn gerade seine Erzählungen so viel reizende und anmutige Züge bieten, so können wir vollständig sicher sein, daß er hieran unschuldig ist.

Es war ein Fehler Weingartens, die ganze Frage nur auf die

1) Daß sie schon auf ihn übertragen war, zeigt die *Historia Mon.* (Preuschen *p.* 87, Migne *p.* 453). Der ursprüngliche Sinn scheint hier sehr viel besser gewahrt; es ist die Wanderung zum Paradiese (oder den Hesperidengärten). — Die Erzählungen von Makarios sind z. T. mit einem gewissen literarischen Geschick ausgestaltet. So werden statt der δαίμονες πάρεδροι, die der ägyptische Prophet sichtbar zu machen liebt (vgl. Porphyrios *Vita Plotini* 10), ihm die jedem Mönch zugewiesenen bösen δαίμονες sichtbar; die Traube, die von einem Asketen zum andern gesendet wird, erinnert an die Schale der Sieben Weisen usw.

2) *C.* 18 *p.* 54 Butler, vgl. Weingarten S. 27.



Glaubwürdigkeit des Rufinus und Palladios zu beschränken. Weit mehr kommt auf die Art ihrer Quellen an. Sind jene διηγήσεις noch mündliche Berichte und Privataufzeichnungen, also überwiegend wahrhaftiger Bericht, der nur beim Durchgang durch das Medium der Volksphantasie allmählich zur Legende entstellt ist[1]), oder gehören sie jener Literatur völlig freier volkstümlicher διηγήσεις an, die wohl an historische Persönlichkeiten schließen können, aber selbst an sie nicht gebunden sind?

Rufinus hatte die Wunderkraft der ägyptischen Mönche verherrlicht, Hieronymus seinen Hilarion wenigstens in Ägypten lernen

---

1) Den Hergang malt sich Lucius in seinem mit unendlicher Liebe und Hingebung geschriebenen Werke „Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche", S. 337 ff., etwa so aus. Die Legende entsteht zunächst in den Kreisen der Mönche selbst und hat erzieherischen Zweck. In der Nähe der berühmtesten unter ihnen ist ein beständiges Kommen und Gehen fremder Brüder; eine Tradition bildet sich zunächst innerhalb des Standes. Nun tritt das Volk hinzu, das besuchende wie das hörende; denn jeder Bericht geht von Mund zu Mund. Daß daran die weitesten Schichten des Volkes teilnahmen, zeigt der Zudrang der Massen zu allen Wüstenheiligen — 'eine der gesichertsten Tatsachen der ganzen Mönchsgeschichte'. Dieser Zudrang setzt unbedingt eine genügende Kenntnis des Lebens und der Wundertaten des betreffenden Mönches voraus, und wenn diese Kenntnis in gewissen Fällen auch durch Schriften angeregt worden ist, so hat sie doch nur mündlich sich verbreiten nnd in die weitesten Volksmassen eindringen können. Die Beweise für den Zudrang der Massen in der Legende gibt dann S. 400. — Wer die Mönchserzählung als Literatur betrachtet, wird zunächst das allmähliche Anwachsen der einzelnen Novellen-Motive verfolgen. Der Besuch berühmter Mönche untereinander bildet schon in den Amun-Erzählungen ein solches; es steigert sich allmählich (Hieronymus *Vita Pauli* — *Historia Monachorum*) und herrscht in der *Historia Lausiaca;* Vorbilder bot die Philosophen-Aretalogie. Die Besuche aus dem Volk und besonders aus der Ferne spielen gewiß in den Athanasios-διηγήσεις schon eine Rolle; aber noch unsere beiden großen *Corpora* berufen sich selbst auf ganz wenig historisch bezeugte Besuche aus der Ferne, und der barocke Einfall des Hieronymus, seinen Hilarion deswegen in die Welt flüchten zu lassen, weil er es in der Wüste vor Besuchern und Bewunderung nicht mehr aushalten kann, oder die Herberge, die Johannes von Lykopolis für die fremden Gäste in der Nähe seiner Zelle erbauen muß (wie die ägyptischen Γυμνοί des Damis) zeigen, wie der τόπος ausgebildet wurde. Damit wird Lucius' Beweisführung hinfällig. Ein von Heyse erfundenes Novellenmotiv wird dadurch nicht wahrer, daß ein Dutzend Nachahmer es aufnimmt, so wenig wie die Reise nach dem Monde deswegen historisch wird, daß die Verfasser mehrerer ἀληθεῖς ἱστορίαι sie gemacht haben wollen.

lassen; Palladios entschuldigt sich, daß er so viel von jenen Männern berichtet und sucht nach Möglichkeit aufzunehmen, was er aus andern Ländern kennt: es ist wenig und dürftig genug. Dabei blüht Anachoretentum und Mönchstum längst schon in jenen Ländern. Wenigstens wer beides nicht in Ägypten entstanden sein läßt, sollte zugeben, daß eine feste Literaturgattung, die hier zuerst oder besonders ausgestaltet wurde, diese Einwirkung geübt hat.[1]) Der Asket ist in ihr der Nachfolger des Propheten geworden.

Das Sarapion-*Corpus* hat seine Wichtigkeit für uns durch die eigentümliche Mittelstellung zwischen der Wandergeschichte und Mönchsgeschichte. Es führt uns am klarsten in die Anfänge dieser Literatur.

Wir sahen früher, daß Palladios die Aufnahme jener Reisegeschichten entschuldigen zu müssen glaubte; sie waren nicht mehr modern. Ganz ähnlich sieht Hieronymus, als er in erneuter Rivalität mit Athanasios das Leben Hilarions schreibt, voraus[2]), daß viele seine Wundererzählung mißbilligen werden, weil ihr Held nicht nur Einsiedler und Mönch, sondern auch der durch die Welt wandernde Wundertäter und Prophet ist *(c. 38 audivit . . prophetam Christianorum apparuisse in Sicilia, tanta miracula et signa facientem, ut de veteribus sanctis putaretur).* Seine Lust zu fabulieren brauchte den phantastischen Rahmen, und da die Mönchsgeschichten kaum mehr zu übertrumpfen waren, griff er zu der alten Art, freilich insofern etwas Neues bietend, als er sie in den Ton der großen Literatur erheben wollte. Das zeigt schon der Eingang. Hatte Athanasios bescheiden zu Ergänzungen aufgefordert, nur wenn jeder zufügte, was

---

1) Ich wüßte dem Theologen keine bessere Vorbereitung für die Behandlung dieser Geschichten zu empfehlen, als das Lesen eines Teiles der *Contes populaires de l'Égypte ancienne.* Den Philologen entschädigt vielleicht der Eindruck, wie stark hier wieder eine zunächst literargeschichtliche Bewegung in die Weltgeschichte eingegriffen hat, für die mancherlei Mühen und Beschwerden der Nachprüfung.

2) So deute ich die Worte (c. 1) *maledicorum voces contemnimus, qui olim detrahentes Paulo meo nunc forte detrahent et Hilarioni, illum solitudinis calumniati* (d. h. daß alle Zeugen fehlen) *huic obicientes frequentiam* (daß er sich nicht in der Einöde gehalten habe), *ut qui semper latuit, non fuisse, qui a multis visus est, vilis existimetur.* Es scheint fast, als ob diese „Pharisäer und Hunde der Scylla" das bloße Wunder noch etwas im Sinne des Athanasios betrachtet haben.

er wüßte, μόγις ἐπαξίως ἡ περὶ ἐκείνου γένηται διήγησις, so beginnt Hieronymus mit der ruchlos frommen Umbildung uralt sophistischer Gedanken: *scripturus vitam beati Hilarionis habitatorem eius invoco spiritum sanctum, ut, qui illi virtutes largitus est, mihi ad narrandas eas sermonem*[1]) *tribuat, ut facta dictis exaequentur. eorum enim qui fecere virtus, ut ait Crispus, tanta habetur, quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia.* Alexander der Große hat den Achill glücklich gepriesen, daß er Homer als Verkünder seines Ruhmes gefunden habe; das Leben des Hilarion ist ein Stoff, um den ein Homer neidisch werden, ja dem ein Homer erliegen könnte. Hieronymus natürlich nicht; er versetzt rasch noch seinem christlichen Vorgänger Epiphanios, der den Stoff in Briefform behandelt hatte, einen leichten Hieb ('dazu gehört keine Kunst') und spricht dann an Stelle der üblichen Versicherung strengster Wahrhaftigkeit lalen denen, die ihm etwa nicht glauben werden, im voraus seine Verachtung aus.[2])

Die Absicht, das Werk des Athanasios zu überbieten, ist überall klar, die Einführung freilich vorsichtiger. Hilarion ist selbst Schüler des Antonius, dafür aber in gleicher Weise Gründer des Mönchstums in Palästina wie Antonius in Ägypten (14), ja Antonius muß ausdrücklich Reisen aus Palästina zu ihm nach Ägypten für ganz überflüssig erklären (24). In der Schilderung der Jugendbildung wie des Todes finde ich beabsichtigte Gegensätze. Selbst das Verhältnis zu den Klerikern scheint mit Absicht anders gezeichnet: zu Hilarion wallfahren die Bischöfe und Presbyter und die Scharen der Kleriker. Auch daß Hieronymus sich über den letzten Aufenthalt des Antonius so viel besser als Athanasios unterrichtet zeigt, entbehrt schwerlich der Absicht. Kurz, das ganze Werk bleibt uns ohne das des Athanasios leblos; mit ihm verglichen wird es ein nicht uninteressantes Dokument schriftstellerischer und provinzieller Eifersucht. Freilich ist der Abstand beider Werke überwältigend groß: Athanasios hatte

---

1) Anspielungen auf den Begriff ἀρεταλογία wird ein aufmerksamer Leser auch bei Palladios und Rufinus häufig zu finden glauben. Daß das Wort selbst gemieden wird, erklärt sich durch das Juvenal-Scholion (oben S. 8).

2) Auf Zeugen beruft er sich diesmal nicht. Das gehört ebenfalls zum großen Stil. *Quis umquam ab historico iuratores exegit?* fragt Seneca, nachdem er eben *nihil nec offensae nec gratiae dabitur* versichert hat (freilich um daneben in lustigem Spott doch eine ἀληθὴς ἱστορία zu verheißen und Zeugen anzuführen).

die Wundererzählung als Konzession an sein Publikum behandelt, allen Wert auf die Erziehung des Mönches gelegt und eben dadurch sein Werk zu einer Würde erhoben, die auch derjenige empfinden muß, den diese lehrhaft vorgetragene Verbindung christlicher Glaubensglut und ägyptischen Aberglaubens mit tiefem Grauen erfüllt. Hieronymus hat selbst die Predigt und Mahnung, welche in der heidnischen wie der christlichen Aretalogie den religiösen Kern bildet, gestrichen: die Wundererzählung ist Selbstzweck; sie ist die „große Geschichte“ und wird mit deren Mitteln dargestellt.[1]) So schließt dies Werk im Grunde die einheitliche Entwicklungsreihe, die wir bisher verfolgten. —

In den drei großen Epochen frühchristlicher Wundererzählung, der Evangelienliteratur, an die sich als Spätling die kanonische

1) Auch die Wunder selbst sind, wenn man an die *vita Pauli* zurückdenkt, gewissermaßen aus dem *genus tenue* mit seiner anmutigen Darstellung ins *genus grande* gehoben. Man vergleiche die Umgestaltung der alten Aretalogie von dem Schlangenbeschwörer, die ich oben S. 4 abdruckte. Ganz der Zaubererzählung gehört das mit glänzender Rhetorik erzählte Wunder des Wagensieges (*c.* 20) an; ebenso die Bannung des Piratenschiffes (*c.* 41, vgl. *Pap. Berol.* I 114, *Abh. d. Akad.* Berlin 1865 S. 123 ἵστησι πλοῖα καὶ ἀπολύει). Die Erzählung, wie er dem Meere Halt gebietet, mag an Apollonios erinnern, der freilich stark überboten wird. An einen festen τόπος pythagoreischer Erzählungen, den man etwa „der Heilige und die Tiere“ überschreiben könnte, erinnert *c.* 23: *parum est de hominibus loqui, bruta quoque animalia quotidie ad eum furentia pertrahebantur, in quibus Bactrum camelum enormis magnitudinis, qui iam multos obtriverat, triginta et eo amplius viri distentum solidissimis funibus cum clamore adduxerunt. sanguinei erant oculi, spumabat os, volubilis lingua turgebat et super omnem terrorem rugitus personabat immanis. iussit igitur eum dimitti senex. statim vero et qui adduxerant et qui cum sene erant, usque ad unum omnes diffugere.* Hilarion erkennt, daß das Tier, das auf ihn zustürzt, als ob es ihn verschlingen wollte, vom Teufel besessen ist, und rechtfertigt diese Anschauung durch den Hinweis auf die Schweine der Gergesener. Daß nicht die Evangeliengeschichte, sondern eine heidnische Aretalogie die Quelle ist, kann selbst ein Vergleich mit Philostratos VI 43 lehren, der einfachen Erzählung, wie Apollonios den wasserscheuen Hund heilt. Ich erwähne das, weil Rohde (*Kl. Schriften* II 135, 1) eine andere, im ganzen wie einzelnen irrige Meinung vorträgt: von der Bärin des Pythagoras zu der frommen Hyäne des Makarios (übrigens eine reizende Probe für die Entwicklung der Aretalogie, vgl. Weingarten 29 A. 2) und von dieser zu dem bekehrten Wolf des heiligen Franz von Assisi führt in der Tat auch eine literarische Entwicklungsreihe, nur daß die Zwischenglieder sich unserem Blick meist verbergen, wie das ja in dieser Kleinliteratur begreiflich ist.

Apostelgeschichte reiht, den apokryphen Apostelakten, endlich der Mönchserzählung treffen wir die gleichen literarischen Zusammenhänge mit der hellenistischen Literatur. Sie gibt den literarischen Grundcharakter, sie gibt die Art der Polemik, die durch scheinbare Ergänzungen oder leichte Änderungen das Bild verschiebt, sie gibt endlich einzelne Vorbilder, welche direkt übernommen werden. Freilich verlangt jeder dieser Fälle eingehendste Untersuchung, ob nur gleiche Grundanschauung, volksmäßige, d. h. legendarische, Nachbildung oder planmäßiges schriftstellerisches Schaffen vorliegt. Überall, wo wir das letztere erkennen, stehen wir vor demselben Rätsel, das im Grunde schon Lukian beschäftigt hat. Ernste, tiefreligiöse Männer verüben bewußt Fälschungen, ohne sie als Fälschungen zu empfinden. Die Auffassung des Wunders oder Zaubers als ἀρετὴ θεοῦ macht es zum Drang und zur Pflicht ἀρετὰς θεοῦ λέγειν. Aber der es tut, ist doch zugleich der Schriftsteller, der nicht nur die Tradition weiter gibt, sondern auch für freie Gestaltungen überall Muster und Vorbilder sucht, und neben der ὠφέλεια, der religiösen Erbauung, steht auch für ihn in stärkerem oder schwächerem Maße immer die ψυχαγωγία.[1])

Wohl läge es nahe, noch einen Schritt weiter zu gehen. Es gibt kein Mittel, sich die Gewalt und Bedeutung des Zauberglaubens besser zur Anschauung zu bringen, als ein Versenken in diese psychologische Frage. Man sollte seine Wirkung nicht nur auf die Bildung primitiver Religionen beschränkt betrachten; auch wo die Religionen sich wenden, erschließen sich wieder die Tiefen des Volksgemütes, und wie aus geöffneten Bergesgründen steigen mit den goldenen Schätzen und funkelndem Edelgestein jene Spukgestalten und Unholde wieder empor, von denen sonst nur das Märchen zu künden weiß. Es wäre für den, der sich des erschlossenen Hortes dankbar freut, kein unfrommes Beginnen, auch sie ernst ins Auge zu fassen und sich einmal zum Bewußtsein zu bringen, was für die frühchristliche Literatur vom Marcus-Evangelium oder besser schon von den Paulus-Briefen an der Zauberglaube bedeutet. Allein den Philologen zieht es auf andere Bahnen.

1) Wenigstens in jener bescheidensten Form des Staunens und des Wunsches, Staunen zu erwecken.

3.

Von der hellenistischen Literatur und der Bezeichnung für eine ihrer Gattungen bin ich ausgegangen. Es sei mir gestattet, im Schluß dieses Teiles zu ihr zurückzukehren und sie von einer verwandten Gattung möglichst klar und scharf zu scheiden.

Ich habe früher, einem Gedanken Heinzes folgend, die Wundererzählung von dem Roman zu sondern versucht. Das kann vollständig nur tun, wer hinzufügt, was er unter Roman versteht, und dies wieder läßt sich, soll es irgend welchen Wert haben, nicht von dem Versuche trennen, das Dunkel, das über seiner Entstehung noch liegt, wenigstens etwas zu lichten.

Leider muß ich wieder von den Theorien der antiken Ästhetik ausgehen, um die sich der Philologe nur zu selten kümmert. Mag eine Theorie der Geschichtschreibung, die Cicero in einem Briefe entwickelt, den Anfang bilden. Es ist der vielberedete Brief an Lucceius (*Ep.* V 12), in welchem Cicero bekanntlich bittet, Lucceius möge seine Taten in einem besonderen Werke beschreiben und nicht warten, bis die Fortsetzung seiner Annalen ihn dazu führe. Er begründet das (§ 2): *equidem ad nostram laudem non multum video interesse, sed ad properationem meam quiddam interest, non te exspectare, dum ad locum venias, ac statim causam illam totam et tempus arripere, et simul, si uno in argumento unaque in persona mens tua tota versabitur, cerno iam animo, quanto omnia uberiora atque ornatiora futura sint* ... (§ 3) ... *quod si te adducemus, ut hoc suscipias, erit, ut mihi persuadeo, materies digna facultate et copia tua;* (§ 4) *a principio enim coniurationis usque ad reditum nostrum videtur mihi modicum quoddam corpus confici posse, in quo et illa poteris uti civilium commutationum scientia vel in explicandis causis rerum novarum vel in remediis incommodorum, cum et reprehendes ea, quae vituperanda duces, et, quae placebunt, exponendis rationibus comprobabis et, si liberius, ut consuesti, agendum putabis, multorum in nos perfidiam insidias proditionem notabis. multam etiam casus nostri varietatem tibi in scribendo suppeditabunt plenam cuiusdam voluptatis, quae vementer animos hominum in legendo, te scriptore, tenere possit. nihil est enim aptius ad delectationem lectoris quam temporum varietates fortunaeque vicissitudines: quae etsi nobis optabiles in ex-*

periendo non fuerunt, in legendo tamen erunt iucundae (habet enim praeteriti doloris secura recordatio delectationem), (§ 5) *ceteris vero nulla perfunctis propria molestia, casus autem alienos sine ullo dolore intuentibus etiam ipsa misericordia est iucunda. quem enim nostrum ille moriens apud Mantineam Epaminondas non cum quadam miseratione delectat, qui tum denique sibi evelli iubet spiculum, postea quam ei percontanti dictum est clipeum esse salvum, ut etiam in volneris dolore aequo animo cum laude moreretur? cuius studium in legendo non erectum Themistocli . . . . . . ⟨aut Cimonis⟩ fuga redituque retinetur?*[1] *etenim ordo ipse annalium mediocriter nos retinet quasi enumeratione fastorum: at viri † saepe excellentis ancipites variique casus habent admirationem exspectationem laetitiam molestiam spem timorem; si vero exitu notabili concluduntur, expletur animus iucundissima lectionis voluptate.* (§ 6) *quo mihi acciderit optatius, si in hac sententia fueris, ut a continentibus tuis scriptis, in quibus perpetuam rerum gestarum historiam complecteris, secernas hanc quasi fabulam rerum eventorumque nostrorum (habet enim varios actus multasque actiones et consiliorum et temporum).*[2] —

Es ist die einzige erhaltene Theorie der hellenistischen Geschichtschreibung und verdient daher wohl, daß wir um ihrer selbst willen ein wenig bei ihr verweilen. Fortlaufende Geschichte und Monographie werden einander gegenübergestellt. Jene folgt einfach der chronologischen Ordnung und bietet kein eigentliches Kunstwerk; diese unterscheidet sich zunächst durch die künstlerische Auswahl und Gliederung des Stoffes; daß dabei jene der *veritas* und *utilitas* dient, diese auch der *delectatio* und schon dadurch zur Poesie in das allernächste Verhältnis tritt[3], wird uns später noch beschäftigen. Zunächst handelt es sich noch um die Gliederung des Stoffes. Es muß ein einheitliches, wir würden sagen organisches Ganze (σῶμα)

---

1) Eine geeignete Ergänzung weiß ich nicht; *fuga redituque* ist, da es sich um *varii casus* handelt, sicher zu halten und scheint zu Cicero selbst zurückzuleiten; Coriolan und Alkibiades sind eben darum ausgeschlossen.

2) Die von mir in Klammern gesetzten Worte sollen den Ausdruck *quasi fabulam* erklären, sonst bildeten sie eine bei der äußerst feinen Stilisierung des Briefes geradezu unerträgliche Wiederholung. Im Schluß würde ich am liebsten *multasque actiones et ⟨commutationes⟩ consiliorum et temporum* schreiben.

3) Vgl. oben S. 2. Cicero *de leg.* I 4.

sein, mit einem bedeutenden Schluß; der Umfang darf nicht zu groß sein. Innerhalb des mäßigen Umfangs muß es durch möglichst viele Wechselfälle Spannung erregen, möglichst verschiedene Stimmungen im Leser auslösen, und wenn auf die Lust des Mitleids so besonders hingewiesen wird, so empfinden wir, daß die Lehre des Aristoteles von der Tragödie nachwirkt und daß wir *hanc quasi fabulam* übersetzen müßten τοῦτο τὸ δρᾶμα oder ταύτην τὴν τραγῳδίαν. So kann der Ausdruck begründet werden: sie hat, wie die Tragödie verschiedene Akte, vielerlei Handlung (fast wie Szene, vgl. Lactanz Fr. 2) und Umschlag von Plänen und Verhältnissen. Die Anlehnung an die Technik des Dramas muß von dieser Theorie gefordert sein.

Damit ist der Inhalt des Briefes nicht erschöpft: mit der Wahl des einen „Argumentes" und der einen Person ist notwendig die Ausschmückung, das *ornare*, verbunden (§ 2). Mit der Bitte, ihn zum Gegenstande der Monographie zu machen, hat Cicero im Grunde schon die Bitte ausgesprochen, die Gesetze der großen Geschichtschreibung auf sich nicht anzuwenden (§ 3); denn so verlangt es die Theorie.[1]) Lucceius selbst hat in einem nach Art des Polybios vorausgeschickten Proömium dem Historiker einen doppelten Weg sich öffnen und zwei Frauengestalten sich entgegentreten lassen, *Veritas* und *Gratia*[2]); jene waltet in der absolut parteilosen großen Geschichte, diese in der künstlerischen Monographie, die schon, um ihre ästhetische Aufgabe zu erfüllen, Partei nehmen muß. Mit § 3 verbindet sich eng § 7 die Bitte, das Bild von der *Gratia* nicht falsch zu verstehen; Alexander wünschte nicht *gratiae causa*, daß Apelles ihn

1) Das ist auch für Polybios ganz selbstverständlich, der bekanntlich (X 21) sagt, über Philopoimen habe er in einer Spezialschrift gehandelt und die Person in den Mittelpunkt gerückt, jetzt wolle er in der Geschichte die Ergänzungen geben: ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνος ὁ τόπος, ὑπάρχων ἐγκωμιαστικός, ἀπῄτει τὸν κεφαλαιώδη καὶ μετ' αὐξήσεως τῶν πράξεων ἀπολογισμόν, οὕτως ὁ τῆς ἱστορίας, κοινὸς ὢν ἐπαίνου καὶ ψόγου, ζητεῖ τὸν ἀληθῆ καὶ τὸν μετὰ ἀποδείξεως καὶ τῶν ἑκάστοις παρεπομένων συλλογισμῶν. Das ist zunächst nicht mehr als die einseitige Hervorhebung des einzelnen Mannes und Geschehnisses, die zu aller Zeit der Monographie anhaftet; erst in zweiter Linie eine dichterische Ergänzung.

2) Die Herausgeber helfen mit zum Mißverständnis, wenn sie in § 3 *Voluptas* groß, *Gratia* und *Veritas* aber klein schreiben, um nur den Satz *eam (Gratiam), si me tibi vementius commendabit, ne aspernere amorique nostro plusculum etiam, quam concedet Veritas, largiare* recht gehässig zu machen.



abbilde; einer ehrt und erhebt dabei den andern; endlich die Erinnerung, daß Lucceius, der ja selbst die Zeit miterlebt und als Feind des Catilina miterlebt hat (vgl. V 13, 4; Asconius *p.* 81. 82 Kiessl.) nicht nur ein *praeconium* (wie Homer für Achill), sondern auch ein *testimonium* abgeben wird. Eine leise Berufung auf die Glaubwürdigkeit gerade dieses Zeugen kommt mit herein. In dem Vergleich des Schriftstellers mit dem bildenden Künstler und dem Verweis auf den Agesilaos des Xenophon scheinen wir auf den rhetorischen ἔπαινος und die aus ihm erwachsende Biographie verwiesen zu werden. Doch geht das nur auf die tendenziöse Art solcher Monographien. Jener dramatische Aufbau und die Begrenzung (nur von der Verschwörung Catilinas bis zur Heimkehr Ciceros) widersprechen den genannten beiden Formen. Dagegen hat der Leser längst gemerkt, daß wir in Wahrheit die Theorie vor uns haben, nach der Sallust seine beiden Monographien schuf. Ich brauche nur ganz kurz an die Einteilung zu erinnern.

Jugurtha:

1—4 Proömium.

Akt I[1]: Die Vorgeschichte des Krieges (*c.* 5—26) in zwei Teilen, die künstlich durch den großen geographischen Exkurs (17—19) geschieden werden.

Akt II: Die erste unglückliche Kriegsführung (27—42). Bedeutsam tritt gleich zu Anfang Memmius in den Vordergrund (27, 2), den Höhepunkt bildet Jugurthas Abschied von Rom (35), den Schluß ein politisches Nachwort des Verfassers (41. 42), welches ganz an Ciceros Worte erinnert: *in quo et illa poteris uti civilium commutationum scientia vel in explicandis causis rerum novarum vel in remediis incommodorum, cum et reprehendes ea, quae vituperanda duces, et quae placebunt, exponendis rationibus comprobabis.* Es ist der Umbruch, der klar hervorgehoben wird. Die folgenden drei Akte geben die spätere Kriegsführung nach den Hauptbelden des Gegenspiels:

Akt III: Metellus (43—83).

Akt IV: Marius (84—104).

Akt V: Sulla. Ende des Jugurtha.

---

1) Ich bitte den Ausdruck nicht mißzuverstehen; ich gebrauche ihn hier, weil tatsächlich fünf Einzelteile vorzuliegen scheinen. In anderen Werken würde ich zufrieden sein, πρότασις, ἐπίτασις und καταστροφή nachzuweisen, vgl. Donats Einleitungen zu den einzelnen Stücken.

Mit berechnender Kunst wird in der Mitte des dritten und vierten Aktes (63 und 95) schon der Held des folgenden eingeführt, um die Zusammengehörigkeit der drei Teile scharf hervorzuheben. —

Catilina:

1—4 Proömium.

Akt I: Bildung der Verschwörung (5—22). Sie beginnt mit der Personenzeichnung, die historischen Voraussetzungen werden als Einlagen gegeben; die aufreizende Rede, welche den Schluß bildet, wird durch das kritische Nachwort noch fühlbarer als Aktschluß gekennzeichnet.

Akt II. Entwicklung in Rom bis zum Auszuge Catilinas (23—39, 5). Das lange Nachwort 36, 4 — 39 soll betonen, daß der Höhepunkt der Gefahr und Schmach erreicht ist. Der Umbruch tritt ein.

Akt III. Der Zusammenbruch der Verschwörung in Rom (39, 6 — 48, 2).[1]

Akt IV. Das Gericht (48, 3 — 55). Kunstvoll ist schon 46, 2 auf die Bedeutung der Entscheidung hingewiesen. Eine wirklich dramatisch spannende Erzählung[2] war nicht zu erreichen, so werden die Reden scheinbar nur als Mittel der Charakteristik eingeführt.

Akt V. Der Ausgang außerhalb Roms (56—61).

Es wird kaum nötig sein, die Kunstmittel, durch welche Sallust die *vicissitudines fortunae* hervorhebt und die *varietas rerum* erreicht, näher zu verfolgen, um seine Übereinstimmung mit der Theorie Ciceros darzulegen. Eher verlangen die Abweichungen ein paar Worte.

Daß die Erregung des πάθος zwar erstrebt, aber nur mit vornehmster Zurückhaltung erstrebt wird, hat E. Schwartz (*Hermes* 32, 562) richtig hervorgehoben.[3] Das liegt zunächst mit an der Wahl des Verbrechers zum Helden. Wohl ließen sich die an sich unbedeutenden Personen des hochadligen Desperado und des numidischen Raubfürsten aus künstlerischen Gründen zu prachtvollen Typen stei-

---

1) Den Ausgang des Teiles zeigen besonders 46, 2 *intellegens coniuratione patefacta civitatem periculis ereptam esse,* vgl. 48, 1 und dies mit 37, 1.

2) Etwa wie sie Chariton von dem Gericht des Königs gibt.

3) Ebenso die Beschränkung der auftretenden Personen auf wenige, möglichst scharf umrissene; auch sie hängt mit dem dramatischen Charakter dieser Kunst zusammen.

gern, aber zur Erregung eines πάθος, wie es Cicero schildert, sind sie ungeeignet.[1]) Aber den Hauptgrund suche ich in der geänderten Auffassung der Monographie. Für den Theoretiker, dem Cicero und Lucceius folgen, war sie von den Gesetzen der eigentlichen Geschichtschreibung frei, sie verkündete, wie das Dichtwerk, den Ruhm ihres Helden und diente wie jenes überwiegend der ψυχαγωγία. Dagegen will Sallust die Grundsätze der großen Geschichtschreibung auf die Monographie übertragen, vgl. *Cat.* 4, 2 *statui res gestas populi Romani carptim, ut quaeque memoria digna videbantur, perscribere: eo magis quod mihi a spe metu partibus rei publicae animus liber erat. igitur de Catilinae coniuratione quam verissume potero paucis absolvam.* Eine Anzahl Monographien sollen sich im Grunde zu einem Geschichtsbilde zusammenschließen.[2]) Sallusts Theorie setzt die von Cicero gegebene voraus, aber biegt sie um; auch was nach Komposition und Einzeltechnik Dichtwerk ist, soll innere Wahrheit haben und „Geschichte“ sein.

Es wäre lockend, hier auf Tacitus einzugehen, dem man nur dann voll gerecht wird, wenn man in ihm vom frühsten bis zum letzten Werk den bewußten Klassizisten sieht.[3]) Freilich nicht darin, daß er die Sprache des Sallust, sondern daß er dessen Geist aufnahm und in die Annalenschriftstellerei übertrug, liegt seine Bedeutung. Gelungen ist ihm die Verbindung des fortlaufenden Geschichtswerkes mit der Technik der Monographie freilich nur in den beiden ersten Teilen der Annalen (I—III und IV—VI)[4]); aber wer die schwere Auf-

1) Man vergleiche etwa die Steigerung im Agis und Kleomenes Plutarchs.

2) Die Hebung der Hauptperson, die im Grunde das Charakteristische bildet, bleibt dabei; eine neue Rechtfertigung wird für sie aus der Beziehung des Geschichtswerkes auf den Nutzen gewonnen. Es soll nicht den Staatsmann und Feldherrn erziehen, wie bei Polybios, sondern durch scharf und glänzend gezeichnete Bilder von Tugend und Laster *(exempla)* moralisch wirken (*Iug.* 4, 5. 6). Daß diese Theorie auf Poseidonios zurückgeht, ist klar; aber sie kann durchaus älter sein. Die sicher nicht in der Biographie ausgebildete dramatische Komposition reicht bis tief in die Anfangszeit des Hellenismus zurück. Das Einzelne entzieht sich unserm Blick.

3) Eine bewußte Nachahmung Senecas scheint mir eben darum bei ihm unmöglich. Daß der Klassizismus als Stilmuster für die Geschichte immer mehr Sallust in den Vordergrund rückt, läßt sich leicht erweisen, für den wissenschaftlichen Dialog blieb es Cicero noch in Frontos Zeit. In dieser bewußten Hinkehr zum Klassizismus liegt auch Tacitus' Übereinstimmung mit Plinius.

4) Nützliche Andeutungen über die beiden *corpora,* in welche die ersten sechs Bücher zerfallen, gibt C. Bretschneider *Quo ordine ediderit Tacitus singulas*

gabe unternehmen wollte, ihn als Künstler zu würdigen, müßte die Gruppierung des Stoffes innerhalb der einzelnen Abschnitte verfolgen und mit Sallusts und Ciceros Theorien vergleichen.

Noch fehlt uns das technische Wort für die Monographie, die Cicero schildert, und damit etwas, was zum Verständnis des Briefes notwendig ist. Nur auf griechischem Boden kann es gesucht werden. Wir finden es zunächst bei einem wenig älteren Grammatiker, Asklepiades von Myrlea (Sextus Empiricus *adv. gram.* 252): τριχῇ ὑποδιαιρεῖται τὸ ἱστορικόν· τῆς γὰρ ἱστορίας τὴν μέν τινα ἀληθῆ εἶναι ... τὴν δὲ ψευδῆ, τὴν δὲ ὡς ἀληθῆ, καὶ ἀληθῆ μὲν τὴν πρακτικήν, ψευδῆ δὲ τὴν περὶ μύθους[1]), ὡς ἀληθῆ δὲ τὴν περὶ πλάσματα, οἷα ἐστὶν ἡ κωμῳδία καὶ οἱ μῖμοι. τῆς δὲ ἀληθοῦς τρία πάλιν μέρη· ἡ μὲν γάρ ἐστι περὶ τὰ πρόσωπα θεῶν καὶ ἡρώων καὶ ἀνδρῶν ἐπιφανῶν, ἡ δὲ περὶ τοὺς τόπους καὶ χρόνους, ἡ δὲ περὶ τὰς πράξεις. τῆς δὲ ψευδοῦς τουτέστι τῆς μυθικῆς ἓν εἶδος μόνον ὑπάρχειν λέγει τὸ γενεαλογικόν.[2])

Mancherlei Absonderliches in dieser Theorie kann ich hier nur erwähnen; daß neben der Chronographie auch die Geographie und ihr verwandte Erzählungen zur Geschichte gerechnet werden, befremdet weniger als die ἀληθὴς ἱστορία von Göttern und Heroen und das Fehlen der Tragödie.[3]) Sie gehört als Vertreterin des μῦθος unter

---

annalium partes, Straßburg 1905. Die Einteilung auch des folgenden Werkes, die Bretschneider dort mit äußeren Gründen erweist, hoffe ich hier innerlich zu rechtfertigen.

1) περὶ πλάσματα καὶ μύθους Codd., die im folgenden dafür τὴν περὶ πλάσματα fortlassen; verbessert von Kaibel (*Prolegomena* περὶ κωμῳδίας 25 ff.) unter Berufung auf Sextus 263. 264 und Quintilian II 4, 2.

2) Vgl. die fleißige und ertragreiche Arbeit Heinickes *De Quintiliani Sexti Asclepiadis arte grammatica*, Straßburg 1904, welche manche Ergänzung zu Kaibel bietet und unverdient wenig beachtet worden ist.

3) Denkbar wäre, daß das mit Aristoteles irgendwie zusammenhängt, der ja *Poet.* 9 den mythischen Stoff der Tragödie durchaus zu dem historisch Gegebenen, dem wirklichen Geschehnis rechnet. Die Gleichsetzung von μῦθος und ψεῦδος, die an sich wohl bis in die Sophistenzeit hinaufreicht (vgl. Gorgias bei Plutarch *Quomodo ad. poetas audire debeat c.* 1 *p.* 15 D), ist erst später durchgedrungen. Asklepiades hat sie in der Hauptdisposition aufgenommen, in der Einzelbehandlung dennoch aber der ψευδὴς ἱστορία nur die Genealogie zugesprochen. Angesichts der wenig späteren römischen Schwindelgenealogie, die wohl ihre hellenistischen Vorbilder hatte, wird das nicht befremden. — Denkbar freilich scheint mir in dieser Zeit auch, daß an der Änderung nicht ästhetische Tradition, sondern religiöse Empfindung Schuld trägt. Asklepiades

die ψευδὴς ἱστορία und wird uns so in allen andern Fassungen dieses Systemes begegnen. Ordnen wir so um, so bleiben für die πρόσωπα natürlich nur die ἄνδρες ἐπιφανεῖς und es ergeben sich für die Quelle des Asklepiades folgende Reihen:

1) ἀληθὴς ἱστορία (πρακτική); Teile: a) περὶ πρόσωπα, b) περὶ πράξεις.

2) ψευδὴς ἱστορία (umfaßt μῦθοι); Teile: sicher Tragödie, vielleicht auch Epos, endlich, was sich beiden in Prosa vergleichen ließ.

3) ὡς ἀληθὴς ἱστορία (umfaßt πλάσματα); Teile: Komödie und Mimos, wahrscheinlich auch, was sich sonst mit ihnen vergleichen ließ.

Was Cicero begehrt, würde technisch eine ἀληθὴς ἱστορία περὶ πρόσωπον sein. Das zeigt er klar in der Begrenzung des Stoffes, wenn er auch in der Bitte erst allmählich das πρόσωπον voll hervortreten läßt. Innerhalb dieses Genres steht, wie wir jetzt aus seinem Zeugnis wissen, neben der Biographie eine dramatisch aufgebaute Erzählung eines kleineren Geschichtsabschnittes mit der Tendenz, eine bestimmte Figur hauptsächlich hervortreten zu lassen.[1])

Doch von der Geschichte endlich zu dem Roman, dessen Ursprung wir ja suchen! Mit dem System des Asklepiades berührt sich, wie schon Thiele sah, eng ein in jüngster Zeit mehrfach besprochenes rhetorisches System, das, an sich mißverständlich, fördernden Aufschluß nicht gewähren würde, wenn wir es nicht mit Ciceros Briefe vergleichen könnten; es findet sich bei Cicero *de inv.* I 27 und dem *Auctor ad Herennium* I 12. 13. Da Rohdes Polemik gegen die an sich zum überwiegenden Teil richtigen Ausführungen Thieles[2]) die Frage mehr verwirrt als geklärt hat, muß ich Bekanntes ausführlicher wiederholen.

---

handelt im Grunde ähnlich wie jener späte Grammatiker, der Aretalogie nur das nennt, *quod fictum non est,* und zeigt, daß jener durchaus nicht Christ gewesen zu sein braucht.

1) Ich denke, daß sich aus der inneren Verwandtschaft beider Gattungen auch der Agricola des Tacitus erklärt: der eigentliche βίος und die Eroberung Britanniens, aber so geschildert, daß Agricola im Mittelpunkt steht, gehen ineinander über. So erklärt sich der geographische Exkurs und das Redepaar neben dem den βίος als *Consolatio* behandelnden Schluß und der Einleitung, die auf den Wert der Schilderungen der *virtus* alles Gewicht legt.

2) Thiele *Aus der Anomia* S. 124 ff. Rohde *Kl. Schriften* II 36. Auf die Replik Thieles *Jahrb. f. Phil.* 147, 403, die das Wertvolle richtig heraushob, hat Rohde nicht mehr geantwortet. Daß er sich nicht überzeugen ließ, bedar

Die rhetorische Theorie unterschied zunächst zwischen διήγηcις, der Erzählung des eigentlichen Streitfalles, und παραδιήγηcις, der aus irgend einem Grunde eingelegten Erzählung. Ein Theoretiker, der auch die epideiktische Rede mit berücksichtigen wollte, fügte aus einem grammatischen Lehrbuch die Arten der kunstmäßigen Erzählung, die zunächst Poesie wie Prosa umfassen sollten, hinzu, mit der Begründung, daß auch in ihnen praktisch sich zu üben dem Redner nützen könne.[1])

Ad Herennium:	Cicero:
Eius narrationis duo genera sunt, unum quod in negotiis, alterum quod in personis positum est.	*Eius partes sunt duae, quarum altera in negotiis, altera in personis maxime versatur.*
I. *id, quod in negotiorum expositione positum est, tres habet partes, fabulam, historiam, argumentum.*	*ea, quae in negotiorum expositione posita est, tres habet partes, fabulam, historiam, argumentum.*
a) *fabula est, quae neque veras neque verisimiles continet res, ut eae sunt, quae tragoediis traditae sunt.*	*fabula est, in qua nec verae nec verisimiles res continentur, cuiusmodi est* .... (folgt Tragödienvers).
b) *historia est gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota.*	*historia est gesta res ab aetatis nostrae memoria remota* (folgt Vers aus historischem Epos).
c) *argumentum est ficta res, quae tamen fieri potuit, velut argumenta comoediarum.*	*argumentum est ficta res, quae tamen fieri potuit; huiusmodi est apud Terentium* (folgt Komödienerzählung).

Man wird zugeben müssen, der Autor empfiehlt kurze rhetorische Nachahmungen anerkannter Literaturgattungen (vgl. *ad Her.* I a), die

---

keiner Entschuldigung; die Aufnahme einer ganz unmotiviert geringschätzigen Bemerkung in *Kl. Schriften* II 39 A. wird beklagen, wer die Sache versteht.

1) Den Hergang zeigt am besten Quintilian II 4, 2. Vgl. auch Cicero: *tertium genus est remotum a civilibus causis, quod delectationis causa non inutili cum exercitatione dicitur et scribitur.* Auctor ad Her.: *tertium est genus id, quod a causa civili remotum est, in quo tamen exerceri convenit, quo commodius illas superiores narrationes in causis tractare possimus.*

Cicero durch Zitate belegt: Tragödie, Geschichte[1]), Komödie[2]). Dann gilt das gleiche aber auch von der zweiten Art, die er nun allen dreien entgegenstellt:

II. *illud genus narrationis, quod in personis positum est,*	*illa autem narratio, quae versatur in personis,*
	eiusmodi est, ut in ea simul cum rebus ipsis personarum sermones et animi perspici possint, hoc modo (folgt Komödienrede mit erzählender Einleitung).[3])

Ich kann nichts finden, was hierin mißverständlich oder mißverstanden oder durch die ganz anders gearteten, von Anfang an rhetorischen Dispositionen, die Rohde anführt, umzubiegen wäre. Es folgt die Beschreibung:

debet habere sermonis festivitatem	*hoc in genere narrationis multa debet inesse festivitas confecta ex*
animorum dissimilitudinem gravitatem levitatem spem metum suspicionem desiderium dissimulationem misericordiam, rerum varietates, fortunae commutationem insperatum incommodum subitam laetitiam, iucundum exitum rerum	*rerum varietate animorum dissimilitudine gravitate levitate spe metu suspicione desiderio dissimulatione errore misericordia* *fortunae commutatione insperato incommodo subita laetitia, iucundo exitu rerum.*

Auf was bezieht sich diese Charakteristik? Auf die Literaturgattung, die zugrunde liegt, oder die abkürzenden Redeübungen? Da eine Anzahl verschiedener Reden innerhalb einer Erzählung verlangt werden und gerade die Mannigfaltigkeit, die beständigen Umschläge und Gegensätze den Reiz bilden sollen, kann die Antwort nur lauten: auf die Literaturgattung. Tragödie, Historie, Komödie

1) Nur aus Stilzwang zitiert Cicero den Vers eines historischen Epos.

2) Den Mimus fügt Asklepiades hinzu; der längere Mimus heißt ja ὑπόθεϲιϲ.

3) Der Unterschied zwischen I c und II liegt bei den Beispielen nur in der Technik; in I c wird einfach erzählt (ein Charakter geschildert), in II die Erzählung dramatisch belebt (der Charakter offenbart sich in der Rede).

zu charakterisieren war nicht nötig; dies neue Genre wird besonders hervorgehoben. Nur ihm zuliebe ist ja auch die Einteilung περὶ πρόcωπον und περὶ πράξειc verallgemeinert und die Teilung der ἀληθὴc ἱcτορία aufgegeben. Das aber heißt, da es eine reine ψευδὴc ἱcτορία περὶ πρόcωπον für die Alten nicht gibt[1]): die ἀληθὴc ἱcτορία περὶ πρόcωπον und die ὡc ἀληθὴc ἱcτορία περὶ πρόcωπον werden nicht geschieden. Denn gilt die Beschreibung in der Tat der Literaturgattung und nicht der sie abgekürzt nachahmenden rhetorischen Übung, so dürfen wir sofort Ciceros früher besprochenen Brief vergleichen: *unaque in persona mens tua tota versabitur .. multorum in nos perfidiam insidias proditionem notabis .. multam etiam casus nostri varietatem tibi in scribendo suppeditabunt ... temporum varietates fortunaeque vicissitudines ... ipsa misericordia est iucunda ... ancipites variique casus habent admirationem exspectationem laetitiam molestiam spem timorem; si vero exitu notabili concluduntur, expletur animus iucundissima lectionis voluptate.* Die Übereinstimmung scheint mir zwingend, und doch zeigt das Zitat aus Terenz' Adelphen, das Cicero *de inventione* zur näheren Charakteristik des Stils einfügt, daß wenigstens er dabei an eine ἱcτορία ὡc ἀληθήc, ein πλάcμα denkt. Nur zwei Möglichkeiten bieten sich: er kann sich getäuscht und, was sein Lehrer von der geschichtlichen Monographie sagte, auf den Roman bezogen haben, oder sein Lehrer kann die dichterisch gestaltete ἱcτορία und den Roman als gleichartig empfunden und zu ein und derselben Literaturgattung gerechnet haben. Auch für die ästhetische Betrachtung der Tragödie machte es ja keinen Unterschied, ob die Personen dem Mythus entnommen oder frei erfunden waren, wenn nur im übrigen die Technik der Dichtgattung gewahrt blieb.[2]) Die Entscheidung muß der Roman selbst bieten.

Vergleichen wir mit diesem Bilde den ältesten voll erhaltenen Roman[3]), die Erzählung Charitons von den wunderlichen Geschicken

1) Sonst könnte die Tragödie ja auch nicht zur ἱcτορία περὶ πράξειc gehören.

2) Aristoteles *Poetik* 9 mit Berufung auf ein Stück des Agathon: ὁμοίωc γὰρ ἐν τούτῳ τά τε πράγματα καὶ τὰ ὀνόματα πεποίηται καὶ οὐδὲν ἧττον εὐφραίνει. Aristoteles fordert zu dem stofflichen ποιεῖν, das heißt in der Terminologie des Asklepiades zum πλάcμα, geradezu auf; Horaz warnt davor.

3) Wilamowitz setzt ihn noch ins erste Jahrhundert; ich denke mit Recht. Der wunderliche Versuch Rohdes, ihn ans Ende der ganzen Entwicklung zu rücken, scheint selbst seinen treuesten Nachfolgern bedenklich geworden.

des Chaireas und der Kallirhoe, der Tochter des berühmten Retters von Syrakus, des Hermokrates. Den Hintergrund bilden, wie auch Rohde (*Roman*² 522) hervorhebt, historische, freilich frei zusammengerückte Verhältnisse.[1]) Die Erzählung ordnet sich von selbst in fünf Abschnitte, deren beide ersten in weiten Partien parallel gebaut sind.

I. Nach einer kurzen Einleitung, welche beide Liebenden zusammen berücksichtigt (Hochzeit, Hinterlist der verschmähten Freier, Eifersucht und Frevel des Chaireas, scheinbarer Tod und Begräbnis der Kallirhoe), löst sich die Geschichte der Frau heraus: von Theron geraubt und nach Milet verkauft muß sie des Kindes halber, das sie im Schoße trägt, einwilligen, die rechtmäßige Gattin des reichen Dionysios zu werden (I 1 — III 2). Die Erzählung verläuft durchaus gradlinig, bricht aber nun um zu

II. den Abenteuern des Chaireas: er verfolgt die Spur der Gattin, kommt nach Milet und steht hart vor der Entdeckung, da wird auf Grund einer List des Sklaven des Dionysios sein Schiff von persischen Truppen überfallen, er selbst mit seinem Freunde in die Sklaverei des Mithridates von Karien geschleppt. Beide Geschichten beginnen sich zu verbinden. Durch Mithridates erhält Chaireas wahre Nachrichten von seiner Gattin, aber jeden Versuch der Annäherung weiß Dionysios zu vereiteln und, indem er den Mithridates als vermeintlichen Störer seiner Ehe vor das Königsgericht fordert, bringt er, wie der Leser sofort empfindet, in Wahrheit die Frage, ob Kallirhoe ihm oder dem Chaireas zu Recht gehört, vor den König (III 4 — IV Ende).

III. Die Handlung ist auf ihrem Höhepunkt angelangt; der Schriftsteller markiert den Abschnitt durch eine Rekapitulation des bisherigen. Eine erste Gerichtsverhandlung beseitigt nur die Nebenfigur des Mithridates und stellt die Hauptfrage klar. Die zweite Verhandlung soll entscheiden; da beginnt die neue Verwicklung. Der Großkönig selbst wird von Leidenschaft für Kallirhoe ergriffen und versucht, wiewohl vergeblich, sie für sich zu gewinnen, da stört der Abfall Ägyptens alle Pläne; der König rückt mit seinem gesamten Hofstaat ins Feld (Buch V und VI).

---

1) Mit Geschick ist dabei eine Zeit gewählt, über welche die große Geschichtschreibung wohl nicht allzuviel berichtete.

IV. Die Handlung kehrt zu Chaireas zurück. Er entrinnt zu dem Ägypterfürsten, erobert mit hellenischen Söldnern Tyros, schlägt mit der Flotte die persische Seemacht und erobert Arados, wo der König seinen Harem gelassen hat. Freilich muß er, da die Ägypter zu Lande vollständig geschlagen sind und der Krieg trotz des Seesieges beendet ist, daran denken, ihn dem König zurückzustellen, und da er nicht weiß, daß auch Kallirhoe in seiner Hand ist und sie von ihm nichts ahnt, ist noch einmal Gefahr, daß er sie auf ewig verliert (Buch VII).

V. Der Schriftsteller rekapituliert wieder und beruhigt uns sofort: der Zorn der Aphrodite ist vorüber; ein einfacher ἀναγνωριϲμόϲ wird auch diese Gefahr beseitigen; dies letzte Buch wird dem Leser den *exitus iucundus* bringen[1]); nicht mehr von Raub, Knechtschaft, Gericht und Kampf, sondern von Glück und Liebe handelt es. Chaireas gibt den Harem dem König zurück, der sich wieder seiner eigenen Gattin zuwendet und auch den Dionysios beruhigt. Er selbst segelt mit der Geliebten nach Syrakus zurück. Mit der Schilderung des Jubels der ganzen Stadt, der Belohnung der Gehilfen und der sichern Aussicht auf ein ungetrübtes Glück des endlich der Heimat und sich selbst wiedergeschenkten Paares schließt der Roman.

Ich kenne nichts, was sich eher mit dem *corpus*, welches dem Cicero vorschwebt, vergleichen ließe: sein Aufsteigen zum Konsulat und Catilinas Verschwörung, Minen und Gegenminen, sein Sieg, die Intrigen der Feinde, die Verbannung und glänzende vom Jubel des Volkes begleitete Heimkehr. Wenn er auf die jähen Wechselfälle des Geschickes und die Stimmungen, die dabei zu beschreiben sind, besonders aufmerksam macht, so hat Chariton von diesem Reizmittel einen geradezu übertriebenen Gebrauch gemacht, den man freilich nur bei eigener Lektüre empfinden kann. Die Anlehnung an das Drama ist überall offensichtlich.[2]) Aber zugleich fühlen wir uns

---

1) νομίζω δὲ τὸ τελευταῖον τοῦτο ϲύγγραμμα τοῖϲ ἀναγινώϲκουϲιν ἥδιϲτον γενήϲεϲθαι· καθάρϲιον γάρ ἐϲτι τῶν ἐν τοῖϲ πρώτοιϲ ϲκυθρωπῶν.

2) Ich greife eine Stelle heraus, weil sie an die Kunstgriffe unserer Romanschreiber drollig und zugleich lehrreich erinnert, V 8: τίϲ ἂν φράϲειε κατ' ἀξίαν ἐκεῖνο τὸ ϲχῆμα τοῦ δικαϲτηρίου; ποῖοϲ ποιητὴϲ ἐπὶ ϲκηνῆϲ παράδοξον μῦθον οὕτωϲ εἰϲήγαγεν; ἔδοξαϲ ἂν ἐν θεάτρῳ παρεῖναι μυρίων παθῶν πλήρει· πάντα ἦν ὁμοῦ, δάκρυα χαρά, θάμβοϲ ἔλεοϲ, ἀπιϲτία εὐχαί. Ähnliche Schilderungen des Zusammentreffens mehrerer πάθη wiederholen sich beständig und suchen im

beim Lesen immer an die Quelle der Rhetorik *ad Herennium* und der Bücher *de inventione* erinnert, ja selbst die Technik Charitons, beständig die Selbstgespräche zu referieren, in denen seine Personen ihre schnell wechselnden πάθη zum Ausdruck bringen, entspricht dem Beispiel, das Cicero anführt.

Ich nenne das einen Roman und behaupte, daß seine Erfindung ohne das Drama und die vom Drama beeinflußte historische Monographie unmöglich ist. Wer damit kurzweg die Wundererzählung verbindet, verwechselt zwei Arten des Nichtwahren, die in der antiken Ästhetik streng geschieden werden, πλάσμα und ψεῦδος, und vermischt zwei in ihrer Technik und Stilhöhe verschiedene Literaturgattungen. Man vergleiche einmal die erhaltenen längeren Aretalogien, die volksmäßigen, wie die Apostelakten, und die kunstvollen, wie die Erzählungen des Damis und Philostratos, oder die parodischen, wie Lukians Ἀληθὴς ἱστορία: wo ist denn auch nur eine Spur jener Technik? Ich lege dabei sogar weniger Gewicht auf das Vorkommen des Liebespaares und die dadurch bedingte Verdoppelung der Erzählung oder auf die Rolle der Τύχη, bezw. des Götterzorns. Man vergleiche die Art der Erzählung in jenen Aretalogien: in einfachster Weise, ohne innere Verbindung reiht sich πρᾶξις an πρᾶξις bis zu dem Tode des Helden oder — bis zu einem beliebig gewählten Ruhepunkt: wo ist auch nur der Versuch, durch ein künstliches Verschlingen der Handlung eine einheitliche πρᾶξις herzustellen, wie sie das Drama verlangt? Man vergleiche die Mittel, die verwendet werden: wo ist jenes Hinarbeiten auf raschen Wechsel der Stimmung und Lage und die Erregung beständig sich widerstreitender πάθη, in denen die ψυχαγωγία des Romanes liegt? Die Aretalogie zeigt nur eine Art der ψυχαγωγία, das Erregen des Staunens. Ihre

---

Leser Widerhall zu wecken (vgl. über Heliodor Rohde *Roman*[2] 479, 2). Der Roman setzt die Ausbildung der bürgerlichen Tragödie, der wir in der Helena des Euripides am nächsten kommen, voraus. Mag die Ausgestaltung der Komödie die Einführung des Liebespaares begünstigt haben, das Pathos der Handlung (der Roman ist ja die Dichtung von der Gattentreue) zeigt, daß sie nicht direkt wirkt; noch weniger m. E. der Mimus, der nach Stoff und Tonart weit entfernt steht, oder gar die Menippische Satire. Ob man so weit gehen darf, anzunehmen, daß die jüngere Tragödie jene Verfeinerung und Versittlichung der Geschlechtsliebe, welche die jüngere Komödie spiegelt und hervorruft, mit besonderer Vorliebe in der Ehe und an Freigeborenen darzustellen versuchte, mögen Berufenere beurteilen.

ganze Anlage weist auf eine Nachahmung der kunstlosen wirklichen ἱcτορία, sobald sie den Charakter des bewußten Dichtwerkes annimmt, ist ihre psychologische Wirkung zerstört.

Daß sich dennoch in der literarischen Ausgestaltung beide Gattungen öfters einander nähern, ja sich im einzelnen Falle sogar verbinden können, habe ich selbst hervorgehoben. Beide sind ja ἱcτορίαι und die Zurückbildung auch der wirklichen ἱcτορία zum Kunstwerk konnte ebensowenig ohne Folge bleiben wie die Verweltlichung der Aretalogie. Vielleicht darf man als drittes Moment noch das Einfließen der Novelle in beide Arten erwähnen. Aber die literarhistorische Betrachtung muß von den Grundformen ausgehen; es war ein verhängnisvoller Irrtum Rohdes, von einer nicht einmal genügend bekannten Zwittererscheinung auszugehen[1]) und sie willkürlich an die Spitze der ganzen Entwicklung zu rücken. Den Ursprung des Romans aus der Historie hat dann Schwartz, den Unterschied von πλάcμα und ψεῦδοc Heinze hervorgehoben. Ich freue mich, daß die antike Ästhetik, auf die zuerst Thiele hinwies, im Grunde nur die Funde beider bestätigt und glaube, indem ich dies betone, dem Andenken eines Meisters unserer Wissenschaft, wie Rohde es war, im Grunde nur in seinem Sinne zu dienen. —

Aber schon längst höre ich den theologischen Leser, den ich etwa noch habe, gelangweilt fragen: was soll mir das alles, das mir im Grunde ja nicht neu ist? Ob ich das Wort Aretalogie gebrauche, das im Altertum vielleicht nicht einmal ganz in diesem Umfange verwendet worden ist, oder von Legenden oder selbst von Romanen spreche, ist doch wohl gleichgültig. Gewiß, wenn sich nicht mit der modernen und darum unklaren Bezeichnung auch unklare Begriffe zu verbinden pflegten. Ich gestehe gern, daß mir selbst in Useners wundervollem Büchlein *Legenden der heiligen Pelagia* die religionsgeschichtlichen Folgerungen ein wenig von dieser Unklarheit des schillernden Ausdruckes beeinflußt scheinen, und könnte aus der theologischen Literatur eine Reihe von Fällen aufzählen, in denen hervorragende Forscher bei der Beurteilung sei es der Mönchserzählungen, sei es der Märtyrerberichte oder der kanonischen Apostelgeschichte nach meinem Empfinden auffallende methodische Fehler

1) Der Fehler, den modernen, nicht dramatischen Begriff zugrunde zu legen und die Technik der Erzählung nicht zu beachten, hängt damit eng zusammen.



nur deshalb begingen, weil sie die heidnischen Gegenbilder und den literarischen Charakter der von ihnen behandelten Schriften nicht scharf genug ins Auge gefaßt hatten. Allein solche Polemik bleibt im Grunde unfruchtbar oder schafft gar Gegensätze, die sachlich keine Berechtigung haben. Wird einmal zugegeben, daß es keine frühchristliche Schrift gibt, die nicht in der hellenistischen Kleinliteratur ihre Vorgänger gehabt hat, so versteht es sich im Grunde von selbst, daß Theologen und Philologen zusammenarbeiten müssen, um zunächst die einzelnen Gattungen möglichst scharf zu scheiden und die Gesetze zu bestimmen, die in jeder von ihnen walten. Erst wenn dies geschehen ist, dürfen wir prüfen, wie weit die einzelne christliche Schrift von ihnen beeinflußt, wie weit sie unabhängig ist, und müssen diese Prüfung bei jeder neu vornehmen. Es sei erlaubt, statt unfruchtbarer theoretischer Erörterungen ein Beispiel herauszugreifen, das ich mit Absicht einem Gebiete entnehme, welches keine dogmatischen Bedenken erregt. Die beiden Hymnen der Thomas-Akten sollen uns über das Verhältnis dieses eigenartigen Schriftwerkes zu der vorausliegenden hellenistischen Literatur Auskunft geben.

II. TEIL



1.

Eine reiche theologische Literatur hat sich in der jüngsten Zeit an die Akten des Thomas und besonders an die beiden eigentümlichen Hymnen geschlossen, welche in die erste und die letzte πρᾶξις verwoben sind. Das Resultat scheint bisher wenig befriedigend, vielleicht, weil erst der letzte Bearbeiter den Versuch gemacht hat, sie aus ihrer Isolierung zu befreien. Daß er dabei die Zusammenhänge der Hymnen und der Wundererzählung ganz außer acht ließ, hat m. E. auch seine Erklärung in die Irre geführt. Gelingt es mir, den inneren Zusammenhang der Lieder und Erzählungen zu zeigen und beide auf heidnische Vorbilder zurückzuführen, so hoffe ich zugleich der Philologie zwei in vielen Hinsichten interessante Proben hellenistischer Propheten-Aretalogie zurückzugewinnen.[1]) —

Der große demotische Zauberpapyrus, welchen Griffith (*The demotic magical Papyrus of London and Leiden* 1904) veröffentlicht hat, bietet unter vielen für Theologen wichtigen Abschnitten[2]) S. 129 einen Wundzauber, der, wie es die Zaubersprüche aller Nationen bekanntlich oft tun, einen alten Mythus in verkürzter Form in sich aufgenommen hat.[3]) Er lautet in Prof. Spiegelbergs Übersetzung:

1) Bei der Gestaltung und Erläuterung der Texte habe ich mich hingebender Unterstützung von Th. Nöldeke, W. Spiegelberg und E. Schwartz erfreuen dürfen. Daß sie den Mangel eigener Sprachkenntnis nicht ausgleicht, habe ich stets empfunden und betone es auch an dieser Stelle.

2) So wird der Wein in einem Becher einmal als das Blut des Osiris bezeichnet, das er der Isis zu trinken gab, damit sie ihn auch nach seinem Tode nicht vergesse. Die Anschauung wird dem Ethnologen nicht befremdlich sein; vor Folgerungen werden wir uns so lange hüten, bis wir ihr auch in der mystischen Literatur begegnen.

3) Auf lehrreiche Nachbildungen im jüdischen und christlichen Zauber habe ich in meinem Buch *Poimandres* S. 291 ff. hingewiesen. Die Berührung mit der Literatur tritt in ihnen zum Teil noch deutlicher als in ihren heidnischen Vorbildern zutage.

„Ich bin ein Königssohn, der erste Große des Anubis.[1]) Meine Mutter Sechmet(?)-Isis, sie kam hinter mir her in das Land Syrien, zu dem Hügel des Landes der Millionen, in den Gau dieser Menschenfresser, indem sie sprach: 'Eile, eile, laufe, laufe, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis', indem sie sprach: 'Erhebe dich, komme nach Ägypten zurück[2]); denn dein Vater Osiris ist König (Pharao) von Ägypten, er ist Großer des ganzen Landes; alle Götter Ägyptens sind versammelt, um das Diadem von seiner Hand zu empfangen'. In der Stunde, da sie mir dieses sagte, brachte sie mir einen . . . . . . es fiel meine . . . . . auf mich, indem sie . . . . . ., indem sie kam mit einer πληγή.[3])

⟨Als⟩ ich mich weinend niedersetzte, setzte sich Isis, meine Mutter, vor mich hin, indem sie zu mir sprach: 'Weine nicht, weine nicht, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis. Lecke mit deiner Zunge an dein Herz — und umgekehrt zu sprechen (?) —

---

1) Griffith: *I am the King's son eldest and first, Anubis.* Hiernach wäre Anubis der Sohn des Osiris und der Isis, wie in dem Hymnus der bithynischen Anubis-Gemeinde bei Kaibel *Epigrammata graeca* 1029 = C. I. G. 3724. Er wäre also für Horus eingesetzt. Hierzu würde Plutarch stimmen: *De Is. et Os.* 44 ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχε. ἔστι δ' οὖν τοῖς σεβομένοις τὸν Ἄνουβιν ἀπόρρητόν τι. Den Anubis verehren alle Ägypter und besonders alle Mysten der Isis; es kann sich hier nur um besondere Gemeinden handeln, die ihm noch zu Plutarchs Zeit eine höhere, im wesentlichen dem Osiris oder Horus gleiche Stellung gaben; denn Κρόνος ist von Plutarch, der die Gottesbezeichnung Αἰών meidet, offenbar für diese eingesetzt (vgl. *Archiv für Religionsgeschichte* VII 400; mit Osiris identifiziert den Anubis Avien II 282). Es würde, wie ich ausdrücklich hervorhebe, sachlich nicht den geringsten Unterschied machen, wenn die Übersetzung von Griffith richtig wäre. Nur setzt sie eine ungewöhnliche Ausdrucksform und Schreibung voraus. Der „erste Große" oder „Held" ist ein militärischer Titel und z. B. bei Piehl *Inscr. hierogl.* II 81 heißt Chonsu „der erste Große des Amon". Horus wird durch diese Bezeichnung als hervorragender Held im Gefolge oder dem Tätigkeitskreis des Anubis, des Eröffners der Wege in der Unterwelt, dargestellt. Die Erklärung wird sich uns später bieten (vgl. S. 106).

2) Denkbar auch: komme. Doch ist das Verbum für Zurückkommen gebräuchlich, und der Sohn des ägyptischen Königs muß von Ägypten ausgegangen sein.

3) Sicher ist, daß Isis bei den oben angeführten Worten ihrem Sohn einen Gegenstand bringt, gleichzeitig oder kurz danach empfängt er eine Wunde (Biß, Stich), die ihm die Befolgung des Befehles unmöglich zu machen droht.

bis zu den Rändern(?) der Wunde(?), bis zu den Rändern deiner ... Was du lecken wirst, verschlingst du; spucke es nicht auf die Erde. Denn deine Zunge ist die Zunge des Psai (Ἀγαθὸς δαίμων), dein .... ist der des Atum.'"

Die Fortsetzung berichtet, wie Isis das heilende Öl, das φάρμακον τῆς ἀθανασίας, für ihren Sohn bereitet, zeigt also, daß das uralte, der Tierwelt abgelauschte Mittel, die Wunde zu lecken, hier willkürlich eingelegt ist. Streifen wir ab, was nur dem Zauber dient, so bleibt als Kern eine Sage oder ein Märchen. Ins ferne Ostland ist der Königssohn gezogen und hat dort Heimat und Eltern vergessen; da erscheint ihm seine göttliche Mutter, erinnert ihn daran, wer er ist, und befiehlt ihm heimzukehren.

Sie bringt ihm zugleich einen zauberkräftigen Gegenstand; aber in dem Moment, wo er sich erheben will, trifft ihn eine Wunde; mutlos sinkt er hin und weint. Aber seine Mutter weiß auch hierfür Zaubermittel; in ihrem Schutz kehrt er heim. Die Erzählung könnte, wie Spiegelberg aus der Verwendung des Wortes πληγή schließt, ursprünglich griechische Form gehabt haben.

Zugrunde liegt ein alter ἱερὸς λόγος von Horus, dem Thronerben Ägyptens; ihn verrät noch „das Land der Millionen", die übliche Bezeichnung für die Totenwelt. Aus ihr holt Isis sich ihren Sohn zurück. Diese Sage berichtet nach früh-hellenistischer Quelle Diodor I 25: εὑρεῖν δὲ αὐτὴν (Isis) καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ὧρον ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὑρεθέντα καθ' ὕδατος μὴ μόνον ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν. Die Titanen als Mörder des Osiris erwähnt Diodor IV 6; so scheint Horus hier für seinen Vater eingesetzt.[1]) Wie der Bericht von dem Zuge des Osiris über die Erde nur eine Umdeutung der Durchwanderung der Totenwelt durch Osiris ist, so war auch Horus zunächst als der Gott besungen, der die Unterwelt durchzieht. Die Unholde, die dort hausen, haben ihn überlistet und getötet[2]); Isis eilt ihm nach und findet ihn leblos

1) Hiervon zu trennen ist die Erzählung von einer Zerstückelung des Horus, weil er seine Mutter getötet habe; von ihr berichtet am vollständigsten Plutarch *de libid. et aegrit.* 6 (Bernardakis VII 7) und *de animae procr. in Timaeo c.* 27 (*p.* 1026 C); hierauf ist die kurze Andeutung *De Is. et Os.* 20 zu beziehen (vgl. Wiedemann bei Morgan *Recherches sur les Origines de l'Égypte* 206).

2) Das ganze Totenbuch wird von dem uns befremdlichen Wunsche be-



am Wasser, d. h. dem Ozean, der den Eingang zu dem engeren Reiche des Hades umfließt; sie gibt ihm die Seele (das Herz) wieder und feit ihn durch ein Zaubermittel für die weiteren Kämpfe; siegreich geht er aus ihnen hervor und empfängt die Krone Ägyptens.

Die religiöse Bedeutung des Mythus, für den sich uns später weitere Belege bieten werden, ist wohl ohne weiteres klar. Die Erzählung vom Tode und Wiederaufleben eines Gottes kehrt im Orient bei verschiedenen Völkern wieder. Ein ebenso einfaches wie tiefes Empfinden schließt an sie in frühester Urzeit wie in der spätesten christlichen Fortbildung immer die Hoffnung auf die menschliche Unsterblichkeit. So schließt bekanntlich der phrygische Priester an die Verkündung der Wiederkehr des Attis aus dem Totenreiche die Worte

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσῳσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία,[1])

und in Ägypten, dem klassischen Lande des Unsterblichkeitsglaubens, ist der Osiriskult, der von ihm beeinflußte Kult der meisten Tempel und die Mysterienlehre ganz von dieser Vorstellung beherrscht. Osiris ist der „erste Tote"; mit ihm muß sich der Mensch vereinigen, ihn anziehen oder zu ihm werden, dann wird er wie der Gott den Tod überwinden. „Wenn Osiris lebt, so lebt dieser Mensch, wenn Osiris nicht stirbt (im Jenseits), so stirbt dieser Mensch auch nicht", so kündet uralt ägyptischer Glaube. Für Osiris tritt im Totenbuch öfters Horus ein; der Tote versichert, er sei Horus, und hofft, wie dieser Gott über alle Schrecknisse der Unterwelt obzusiegen und die Krone zu empfangen.

Daß der Mythus in unserm Text schon verblaßt war und sein

herrscht, den Abgeschiedenen durch Zauber zu sichern, daß er in der Unterwelt nicht zum zweitenmal getötet wird. Öfters hören wir, daß seelenfressende Dämonen in ihr hausen, offenbar die Menschenfresser unseres Zaubers und die Titanen der hellenistischen Erzählung. Über die Kämpfe in den Osiris-Mysterien vergleiche jetzt Schäfer *Die Mysterien des Osiris zu Abydos unter König Sesostris* III (Sethe *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* IV 2). Anubis, der Eröffner der Wege in der Unterwelt, wird in der hellenistischen Quelle Diodors (I 18) zum Heerführer im Zuge des Osiris; ähnlich Horus, „der seinem Vater hilft" (vgl. Schäfer), zum ersten Großen des Anubis, Makedon, der Eponym des herrschenden Volkes, zu dessen Genossen (Diodor a. a. O.) usw.

1) Dieterich *Mithrasliturgie* 174 (vgl. Damaskios bei Photios *Bibl.* 345 a Bekker); Hepding *Attis* 167.

Verfasser zwar neben dem „Lande Syrien“ ruhig das „Land der Millionen“ ließ, selbst aber nur an eine Wanderung des lebenden Königssohnes in ein fernes Land dachte, haben wir früher gesehen. Gerade darum erinnerte mich der ägyptische Text schon beim ersten Lesen an den sogenannten „Hymnus der Seele“ in den Thomas-Akten. Er liegt uns bekanntlich sowohl in syrischer als in griechischer Form vor. Kein Zweifel, daß erstere ursprünglicher ist, doch ist die griechische Übersetzung trotz einer Reihe leicht kenntlicher Mißverständnisse an sich nicht schlecht, nur ihre Überlieferung in einer einzigen Handschrift durch Lücken und Verschreibungen kläglich verdorben. Trotzdem hilft sie ab und an auch zur Verbesserung des syrischen Textes, dessen Hauptteil ich im folgenden im wesentlichen nach der Übersetzung G. Hoffmanns[1]) biete.

(1) Als ich als ganz kleines Kind im Reiche meines Vaterhauses wohnte (2) und am Reichtum und der Pracht meiner Erzieher mich ergötzte, (3) schickten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat, mit einer Wegzehrung fort; (4) aus dem Reichtum unseres Schatzhauses banden sie mir *natürlich* (?) eine Bürde. (5) Sie war groß aber (so) leicht, daß ich sie allein tragen konnte: (6) Gold vom Gelerlande[2]), Silber vom großen Ga(n)zak[3]), (7) Chalcedone aus Indien, *Lapis Lazuli* (?) des Kûšanreiches. (8) Sie gürteten mich mit Diamant, der Eisen ritzt.[4]) (9) Sie zogen mir das Prachtkleid aus[5]), das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten, (10) und meinen Scharlachrock, der meiner Statur angemessen gewebt war, (11) und machten mit mir einen Vertrag und schrieben ihn mir in mein Herz, ihn nicht zu vergessen[6]): (12) „Wenn du nach Ägypten hinab-

---

1) *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 1903 S. 273. Außerdem benutze ich Bemerkungen, die mir E. Schwartz (E. S.) und Th. Nöldeke zur Verfügung gestellt haben.

2) Hergestellt von Nöldeke. χρυσός ἐστιν ὁ φόρτος τῶν ἄνω G, d. h. der griechische Text, in welchem ὁ φόρτος Glossem (erkannt von E. S.), τῶν ἄνω aber getreue Übersetzung der Corruptel des Syrers ist.

3) G τῶν μεγάλων θησαυρῶν in Verkennung des Eigennamens.

4) τῷ τὸν σίδηρον τρίβοντι fehlt G. Das Zauberschwert wird beschrieben.

5) G καὶ ἐνέδυσάν με ἐσθῆτα διάλιθον χρυσόπαστον, zwei Ausdrücke für einen; technisch, vgl. *Chron. Pasch.* 544, 19 (E. S.). Daß das Königskind das Prunkkleid zur Reise anziehen soll, ist eine abstruse Vorstellung des Griechen.

6) G ἐγκαταγράψαντες τῇ διανοίᾳ μου ⟨τοῦ μὴ⟩ ἐπιλαθέσθαι με Bonnet E. S. τῇ διανοίᾳ ist hier schlechte Übersetzung, zumal in v. 55 τῇ καρδίᾳ geblieben ist.

steigst und die eine Perle bringst, (13) die im Meere[1]) ist in der Umgebung der schnaubenden Schlange, (14) sollst du dein Prunkgewand (wieder) anziehen und deinen Rock, der über ihm ruht, (15) und mit deinem Bruder, unserm Zweiten[2]), Erbe in unserm Königreich werden."

(16) Ich verließ den Osten und zog hinab mit zwei Postboten (persisch: *parwânqâ*), (17) da der Weg gefährlich und schwierig, da ich (noch) jung war, ihn zu reisen. (18) Ich schritt über die Grenzen von Maišân[3]), dem Sammelpunkt der Kaufleute des Ostens, (19) und gelangte ins Land Babel und trat ein in die Mauern von Sarbûg. (20) Ich stieg fürder hinab in Ägypten und meine Begleiter trennten sich von mir. (21) Ich ging geradeswegs zur Schlange (und) ließ mich um ihr Gasthaus[4]) nieder, (22) bis daß sie schlummern und schlafen würde, um meine Perle zu nehmen. (23) Da ich einer und Eremit war[5]), war ich den Mitbewohnern meines Gasthauses[6]) fremd. (24) Dort sah ich den mir verwandten Edelmann aus dem Osten, (25) einen schönen lieblichen Jüngling, (26) einen Fürstensohn.[7]) Er kam mir anzuhangen, (27) und ich machte ihn zu meinem Gesellen, meinem Gefährten, dem ich mein Geschäft mitteilte. (28) Er warnte mich[8]) vor den Ägyptern und der Berührung der Besudelten. (29) Ich kleidete mich aber wie sie, damit ich nicht als ein Fremder erschiene[9]), als von außen gekommen, (30) um die Perle zu nehmen, und sie nicht gegen mich die Schlange weckten. (31) Aus irgendeiner Ursache merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann wäre, (32) und mischten mir mit ihren Listen[10]) und gaben mir zu kosten ihre Speise: (33) ich vergaß, daß ich ein Königssohn

1) κατὰ πόντον in G zu καταπότην verdorben.

2) G καὶ τὴν cτολήν, ἣ ἐκείνῃ (E. S. für ἐκείνην ἣν) ἐπαναπαύεται [τοῦ εὐμνήcτου], καὶ γενήcῃ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ cου κληρονόμοc (Bonnet für κῆρυξ). In τοῦ εὐμνήcτου liegt ein Mißverständnis von *trajjânan* (unser Zweiter) E. S.

3) Vgl. E. S. bei Kern *Inschriften von Magnesia* S. 171 ff.

4) G φωλεόν, verkehrt.

5) Eremit, d. h. sich gesondert haltend, der Syrer, G ἐξενιζόμην τὸ cχῆμα entstellend.

6) G τοῖc ἐμοὶ c⟨υγκαταλύουcι⟩ E. S.

7) Von E. S. nach G im Syrer hergestellt.

8) So Hoffmann; „ich warnte ihn" die Texte.

9) Im Syrer ist *nanchrûn'* zu lesen E. S.

10) G δόλῳ δὲ cυνέμειξάν μοι τέχνῃ (τέχνην Cod.), Doppelübersetzung. E. S.

war, und diente ihrem König. (34) Ich vergaß die Perle[1]), nach der mich meine Eltern geschickt hatten; (35) durch die Schwere ihrer Nahrung sank ich in tiefen Schlaf.

(36) Alles dieses, das mir zustieß, bemerkten meine Eltern und hatten Kummer um mich. (37) Es wurde in unserm Königreich verkündet, daß alle zu unserm Tore kämen. (38) Und die Könige und Häupter Parthiens und alle Großen des Ostens (39) faßten den Ratschluß über mich, ich dürfe nicht in Ägypten gelassen werden.[2]) (40) Sie schrieben mir einen Brief, und jeder Große unterschrieb darin seinen Namen: (41) „Von deinem Vater, dem König der Könige, und von deiner Mutter, die den Osten beherrscht, (42) und von deinem Bruder, unserm Zweiten[3]), dir unserm Sohn in Ägypten Gruß. (43) Erwach und stehe auf von deinem Schlaf und vernimm die Worte unsers Briefes. (44) Erinnere dich, daß du ein Königssohn bist, sieh, wem du (in) Knechtschaft gedient hast. (45) Gedenke der Perle, wegen welcher du dich nach Ägypten aufgemacht hast. (46) Erinnere dich deines Prunkkleides, gedenke deines herrlichen Rockes, (47) damit du sie anlegst und dich damit schmückest und dein Name im Buche der Helden gelesen werde[4]) (48) und du mit deinem Bruder, *unserm Stellvertreter* (??), Erbe in unserm Reiche werdest."

(49) Wie ein Gesandter war der Brief[5]), den der König mit seiner Rechten versiegelt hatte (50) vor den Bösen, den Kindern

---

1) G ἔλαθον (ἦλθον Cod.) δὲ καὶ [ἐπὶ] τὸν μαργαρίτην E. S.

2) In G schreibt E. S.: καὶ τότε οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἐν τέλει τῆς Παρθυαίας καὶ οἱ ⟨λοιποὶ οἱ τῆς⟩ Ἀνατολῆς πρωτεύοντες γνώμην ἐκράτυναν περὶ ἐμοῦ, ἵνα μὴ ἐαθῶ ἐν Αἰγύπτῳ. ἔγραψαν δέ μοι ⟨ἐπιστολήν⟩, καὶ οἱ δυνάσται ἐσήμαινον, οὕτως.

3) G καὶ ἀδελφοῦ σου τοῦ (ἀδελφοὺς αὐτῶν Cod.) δευτέρου (δευτέρους Cod.) ἀφ' ἡμῶν. Es schreiben die Eltern.

4) G ἐκλήθη δὲ τὸ ὄνομά σου βιβλίον ζωῆς. Im Syrischen heißt dasselbe Wort καλεῖν und ἀναγινώσκειν. Zu schreiben ist von 45 an: μνημόνευσον τοῦ μαργαρίτου, δι' ὃν εἰς Αἴγυπτον ἀπεστάλης, μνημόνευσον τῆς ἐσθῆτός σου τῆς χρυσοπάστου ⟨καὶ τῆς στολῆς σου τῆς καλῆς μνημόνευσον, ἵνα ἐνδυσάμενος κοσμηθῇς⟩, κληθῇ δὲ τὸ ὄνομά σου ⟨εἰς⟩ βιβλίον ἡρώων (ζωῆς ist biblische Interpolation) καὶ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου .... ⟨κληρονόμος⟩ παραληφθῇς ἐν τῇ βασιλείᾳ ἡμῶν. E. S.

5) Der syrische Text (wörtlich: Brief Brief jener) ist nach G zu emendieren: „Bote *(îzgadâ)* jener Brief", der griechische: ἦν δ' ὡς πρεσβευτὴς ἡ ἐπιστολή, ἣν ὁ βασιλεὺς τῇ δεξιᾷ κατεσφραγίσατο. E. S.

Babels, und den aufrührerischen Dämonen von Sarbûg. (51) Er flog wie ein Geier[1]), der König alles Gefieders, (52) flog und ließ sich nieder neben mir und wurde ganz Rede. (53) Bei seiner Stimme und der Stimme seines Klanges erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf[2]), (54) nahm ihn mir und küßte ihn, löste sein Siegel und las. (55) Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand, waren die Worte meines Briefes geschrieben. (56) Ich gedachte, daß ich ein Königssohn wäre und meine freie Abkunft nach ihrer Art verlangte. (57) Ich gedachte der Perle, wegen deren ich nach Ägypten geschickt ward, (58) und begann zu verzaubern[3]) die schreckliche und schnaubende Schlange. (59) Ich brachte sie in Schlummer und Schlaf, indem ich den Namen meines Vaters über ihr nannte (60) [und den Namen unseres Zweiten und meiner Mutter, der Königin des Ostens][4]), (61) erhaschte die Perle und kehrte um, zu meinem Vater zurückzugehen. (62) Das schmutzige und unreine Kleid zog ich aus, ließ es in ihrem Lande (63) und richtete meine Reise[5]), daß ich käme zum Lichte unsrer Heimat, dem Osten. (64) Meinen Brief, der mich erweckte, fand ich vor mir auf dem Wege, (65) der wie mit seiner Stimme mich geweckt hatte. Es leitete[6]) mich mit seinem Lichte (66) das seidene Königsgewand[7]) vor mir erglänzend, (67) mit seiner Stimme führend [wiederum meine Angst ermutigend] (68) und mit seiner Liebe mich ziehend.

Der Königssohn berichtet, daß er weiter an Sarbûg und Babylonien vorübergezogen und nach Maišân gekommen ist. An der Grenze der Heimat bringen ihm zwei Schatzmeister seiner Eltern

---

1) Das syrische Wort paßt für jeden großen Raubvogel (Nöldeke).

2) ἀνένηψα <καὶ ἀνέ>στην. E. S.

3) G ἠρχόμην δὲ φαρμάσσειν (Cod. δὲ ἐφ' ἅρμασιν) [ἐπὶ] τὸν δράκοντα. Das syrische Wort heißt: „berühren, streichen". E. S.

4) V. 60 tilgt E. S. Er fehlt in G und ist wegen der Worte „unserm Zweiten" verdächtig.

5) G ηὔθυνον δ' ἐμαυτοῦ τὴν ὁδόν. E. S.

6) Im Syrischen beginnt ein neuer Satz, der etwa mit εἶτα oder πάλιν zu beginnen hätte; im Griechischen ist zu schreiben: καὶ ὡδήγησέν με τῷ παρ' αὐτῆς φωτὶ ἡ ἀπὸ σηρικῶν ἐσθὴς βασιλικὴ πρὸ τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν ἀστράπτοντι· ἀγούσης δέ με <τῇ φωνῇ> καὶ ἑλκούσης τῇ στοργῇ. E. S.

7) Wörtlich τῶν σηρῶν τὸ βασιλικόν. Nur der Kaiser darf Seide tragen. Der Halbvers 67 b (wiederum meine Angst ermutigend) scheint zu streichen. E. S.

sein Prunkgewand, das er bei der Ausfahrt abgelegt und inzwischen vergessen hatte und das ihm nun plötzlich wie ein Spiegelbild seiner selbst erscheint.[1]) Mit orientalischer Phantasie wird sein wunderbarer Glanz und seine Herrlichkeit beschrieben; das Bild des Königs der Könige ist ihm ganz überall aufgestickt; die Bewegungen der Gnosis zucken an ihm: Es redet und verkündet, daß es (sein anderes Ich und Gegenbild) vor seinem Vater auferzogen ist für den stärksten Helden und daß seine Größe gewachsen ist nach dessen Taten. Es wallt ihm entgegen und er eilt es zu empfangen. Bekleidet mit dem Prunkgewand steigt er empor zu den „Toren der Begrüßung und Anbetung“, beugt sein Haupt und betet an den Glanz des Vaters, der es ihm gesendet und der seine Verheißungen ebenso erfüllt hat, wie er selbst des Vaters Gebote.[2])

Ein kurzer Zusatz, den Schwartz und Preuschen mit Recht einem (gnostisch-christlichen) Fortsetzer geben, belehrt uns plötzlich, daß wir uns noch nicht im Palaste des Großkönigs, sondern am Hofe eines Satrapen befinden, der mit dem Königssohn hinaufziehen will zu dessen Vater, um bei der Überreichung der Perle zugegen zu sein.

Dies das christliche Lied. Ehe ich näher darauf eingehe, muß ich auf eine dritte Umgestaltung desselben Motives in den in Turkestan neugefundenen Religionsbüchern der Manichäer verweisen, deren Kenntnis ich gütigen Mitteilungen ihres Entzifferers Herrn Prof. F. W. K. Müller verdanke. In einem kleinen liturgischen Manuskript ist der Anfang eines Liedes erhalten (I): „Ich bin der erste Fremdling, der Sohn des Gottes Zervân, das Herrscherkind.“ Mit demselben Gedanken beschäftigen sich offenbar zwei Stücke aus anderen Handschriften (II): „Aus dem Licht und den Göttern bin ich und ein Fremdling bin ich geworden ihnen; *hergefallen* (?) über mich sind die Feinde, von ihnen zu den Toten bin ich *geführt* (??)“ und (III): „Ich bin der Lichtmensch, der lebendige Geist, der glänzende.[3]) Ich bin ein Herrschersohn .... (und) .... ein Fremder bin ich geworden der Großherrlichkeit.“

---

1) G. ὡς [ἐν] ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν [καὶ] ὅλην δι᾽ ἐμαυτοῦ αὐτὴν ἐθεασάμην κἀγὼ κατεῖδον δι᾽ αὐτῆς ἐμαυτόν. E. S.

2) Das ist allgemein orientalisch empfunden; für Ägypten vgl. Maspero *Contes populaires*[3] *p.* 71. 77. 78. 80.

3) Vgl. F. W. K. Müller *Sitzungsber. d. Kgl. Ak.* Berlin 1905 S. 1082.

Die Übereinstimmung mit dem Liede der Thomas-Akten ist handgreiflich. Aber auch das demotische Zauberlied, von dem ich ausging, zeigt überraschende Ähnlichkeit. Ist doch Gott Zervân der Aion und dieser in jüngerer Zeit Osiris[1]); die im Wortlaut ähnlichen Liedanfänge handeln von derselben Person. Dann aber kann es nicht gleichgültig sein, daß das zweite Fragment die Totenwelt, das „Land der Millionen", erwähnt, wie der demotische Zauber. Es scheint mir ganz unmöglich, das manichäische und das christliche Lied miteinander in Verbindung zu bringen und das ägyptische zu ignorieren. Die Frage kann im Grunde nur sein, ob der Syrer (bzw. Perser) aus dem Ägyptischen oder der Ägypter aus dem Syrischen (bzw. Persischen) geschöpft hat. Die Beantwortung wird freilich von der ausführlichsten, also der christlichen Fassung ausgehen müssen. Es wird sich fragen, ob sie sich aus ägyptischen Todes- und Unterweltsvorstellungen erklären läßt. Daß manche von diesen auch bei anderen Völkern wiederkehren, ist dabei ebenso klar, als daß ihre Vereinigung nur in Ägypten nachweislich und denkbar ist.

Uralt ist hier zunächst die Vorstellung, daß die Seele, oder besser der Tote, um zu seinem Bestimmungsort zu gelangen, weite Strecken durchwandern muß; ein kräftiger Stock und Sandalen werden ihm in ägyptischer Frühzeit ans Grab gestellt, denn zu Fuß und von mannigfaltigen Feinden bedroht muß er seinen Weg machen. Ebenso uralt ist freilich auch eine zweite Vorstellung, nach der ein Götter- oder Geisterschiff ihn zum Ziele führt. Beide Vorstellungen verbinden und durchkreuzen sich beständig und die Anschauungen über das Ziel der Reise zeigen ein ähnliches Schwanken. Bald ist es innerhalb der Totenwelt eine Insel, deren Zugang von einer ungeheuren Schlange gehütet wird, bald ist die ganze Unterwelt nur ein Durchgang, durch welchen die Seele zum Tage und Leben zurückkehrt. Ich verfolge zunächst die zweite Vorstellung in einem zusammenhängenden Abschnitt des Totenbuches.[2])

Der Tote soll die Unterwelt durchwandern, aber leblos und regungslos liegt er da. Seine Glieder müssen wieder neu gefestigt

---

1) Vgl. *Archiv für Religionswissensch.* VII 400; *Nachr. d. Ges. d. Wiss.* Göttingen 1904 S. 317 ff. *Verhandlungen des II. internat. Kongresses für Religionsgesch. in Basel* 317 ff.

2) Vgl. Masperos glänzende Anzeige der Ausgabe des Totenbuches von Naville in Jean Revilles *Revue de l'histoire des religions* 1887.

(bzw. zusammengefügt), sein Mund ihm geöffnet werden. Aber noch hat er seinen Namen vergessen und jede Erinnerung an das, was er im Leben war, verloren. Das Totenbuch gibt die Zauberformeln an, die ihm das Gedächtnis wiedergeben (Kap. 25). Zugleich empfängt er sein Herz (den Sitz von Willen und Verstand) wieder; es ist im Totenkult ein Scarabäus mit aufgeschriebenem Text in magischer Verschnürung, der ihm um den Hals gehängt wird. Aber sein Leben, das er damit wieder empfangen hat, wird sofort von Unholden und wilden Tieren bedroht. So schließen im Totenbuch unmittelbar neue Formeln an, welche verhüten sollen, daß ihm das Herz wieder geraubt wird, und ihn gegen Krokodile, giftige Schlangen und todbringende Insekten sichern sollen, daß er nicht „gestochen“ werde.

Der demotische Zaubertext, von dem ich ausging, ist damit erklärt. Isis hat ihrem Sohn verkündet, wer er ist, und das Herz wiedergebracht, sie sichert ihn nun gegen neue Gefahren und heilt ihn von der πληγή, die ihn wieder zu töten droht. Diodor könnte von dieser doppelten Tätigkeit vielleicht noch eine unklare Überlieferung gehabt haben, wenn er so scharf scheidet μὴ μόνον ἀναcτῆcαι δοῦcαν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τῆc ἀθαναcίαc ποιῆcαι μεταλαβεῖν. Mit der kurzen Erwähnung einer List der Feinde (ἐπιβουλευθέντα ὑπὸ τῶν Τιτάνων καὶ νεκρὸν εὑρεθέντα καθ' ὕδατοc) scheint er uns zu einer weiteren Vorstellungsreihe zu führen, die uns zugleich zu dem „Hymnus der Seele“ hinüberleiten kann.

Das Opfer von Speise und Trank, das den Toten im Grabe ernähren soll, wird in den Vorstellungen vieler Völker zur Wegzehrung für jene Reise. Dies gewinnt für den Ägypter besondere Bedeutung, weil ihm die Totenwelt nicht nur das Reich der Finsternis und des Grauens, sondern auch der Unreinheit ist; ihre Bewohner essen Kot und trinken Schmutzwasser (Harn). Die Seelen der Auserwählten, die allein hindurchschreiten können, müssen „rein wandern“ und andere Nahrung genießen, sonst versinken sie in den Todesschlaf.[1]) Dazu dient ihnen das Opfer von Speise und Trank, welches ein

1) Denn die Hauptzahl der Gestorbenen bleibt in diesem „Lande der Finsternis und des Schlafes“ schlummernd „in ihrer Art“; sie erwachen nicht, um ihre Brüder zu sehen, sie gewahren nicht Vater noch Mutter; ihr Herz hat Weib und Kind vergessen (junge Grabschrift bei Maspero *Études égyptiennes* I 187).

göttlicher Bote oder in anderen Abschnitten des Totenbuches die Insassen der Götterbarke ihnen in die Unterwelt nachbringen. Zu diesen müssen sie sich halten und den Bewohnern des Totenreiches fern bleiben. Unerkannt ferner müssen sie suchen hindurchzuziehen und „ihre Gestalt geheim machen", um den auflauernden Feinden zu entgehen.

Wir müssen, ehe wir uns zu dem „Seelenhymnus" zurückwenden, noch einen raschen Blick auf die Vorstellung einer Toteninsel werfen, welche eine ungeheure Schlange hütet. Ob die Phantasie sie nilabwärts, etwa im Delta, oder stromaufwärts, wo der Nil aus dem Okeanos entspringt, oder in dem sagenumwobenen Roten Meere denkt, ob es eine Insel ist oder deren mehrere, wie in einem bekannten Abschnitt des Totenbuchs, macht für uns nichts aus. Wichtiger ist die Ausgestaltung ins Märchenhafte gerade bei dieser Vorstellung, die in einer Reihe von Propheten- und Zaubernovellen wiederkehrt. Zugrunde liegt ihnen die echt ägyptische Vorstellung daß, wer das höchste Wissen und damit die höchste Kraft gewinnen will, zum Gott werden muß und dies durch eine Wanderung durch die Totenwelt (bzw. die Himmel) wird. Zwei Beispiele werden genügen.

In den von Griffith herausgegebenen Erzählungen der Hohenpriester von Memphis[1]) lesen wir, wie der Königssohn Neneferkaptah von einem Zauberbuch hört, welches der Gott Thot mit eigener Hand geschrieben hat, und welches zwei Formeln enthält; wer die eine liest, gewinnt Gewalt über Himmel, Erde, Unterwelt, Berge und Meere und versteht, was die Vögel des Himmels und die kriechenden Tiere reden, und sieht die Fische im Abgrund[2]); wer die andere liest, kann, wenn er in der Unterwelt ist, zur Erde zurückkehren und schaut Gott Rê und seine himmlischen Genossen.[3]) Dies Buch liegt, wie er erfährt, in dem Meere bei Koptos[4]) in einer

1) Vgl jetzt Maspero a. a. O. S. 100.

2) Noch in dem XI. Kapitel des *Corpus Hermeticum* (§ 20) bedeutet dies das Werden zu Gott oder zum Αἰών.

3) In dem Totenbuch öfters das Ziel des Toten nach Durchwanderung der Unterwelt.

4) D. h. in dem Roten Meere, zu dem man von Koptos zieht. Daß der Erzähler sich im folgenden die Entfernung zu gering denkt, hätte Griffith nicht beirren dürfen. Für diese Deutung spricht zwingend die von Golénischeff

Kiste von Gold, diese in einer Kiste von Silber, diese in einer Kiste von Elfenbein und Ebenholz[1]), diese in einer Kiste von anderem Holz, diese in einer Kiste von Bronze und diese endlich in einer Kiste von Eisen. Neneferkaptah fährt auf des Königs Boot nach Koptos und betet zu Isis und Harpokrates[2]) um Hilfe. Er geht zum Meer und fertigt sich aus Wachs ein Boot mit Ruderern, belebt sie und fährt mit ihnen drei Tage lang. Da finden sie einen Landstrich einen Schoinos breit voller Skorpionen, Schlangen und giftigen Tieren. Er spricht einen Zauberspruch über sie und sie sinken dahin.[3]) Dann kommt er zu einer „endlosen" Schlange, die sich um das Buch gelagert hat; dreimal kämpft er mit ihr, zweimal lebt sie schon zerstückt wieder auf, bis ihm endlich auch hier Zauber hilft. Dann öffnet er nacheinander die sechs[4]) Kisten, nimmt das Buch und liest die Formeln. Nun kann er wieder heimkehren; er bezaubert aufs neue das giftige Gewürm, erreicht das Wachsboot und fährt mit ihm zum Strande des Meeres zurück, eilt von da nach Koptos, dankt Isis und Harpokrates und tritt die Heimreise zum König an.

Das Öffnen der sieben aus verschiedenen Stoffen gemachten Kisten erinnert von selbst an das Erschließen der sieben Himmels-

---

in den *Verhandlungen des V. internationalen Orientalistenkongresses zu Berlin Afrik. Sektion* S. 100 ff. (Maspero a. a. O. S. 84) veröffentlichte Erzählung: ein Diener des Pharao will auf dem Roten Meer zu den Bergwerken des Königs fahren, leidet Schiffbruch und treibt drei Tage einsam auf einer Planke; endlich landet er auf einer menschenleeren Insel und trifft auf eine ungeheure Schlange, die ihn gnädig verschont, mit ihm plaudert und ihm verspricht, daß ihn nach einem Dritteljahre ein Zauberschiff in seine Heimat zurückbringen soll. So geschieht es und köstliche Geschenke bringt er als ihre Abschiedsgabe dem Pharao heim. Es ist scheinbar das reine Schiffermärchen, das Golénischeff daher nicht ohne Grund mit den Erzählungen von Odysseus und Sindbad verglich. Dennoch hat Maspero mit Recht in der Insel, zu der niemand zweimal kommen kann, die Toteninsel erkannt. Sie birgt im Märchen nicht nur Zauberbücher, sondern auch Wunderschätze.

1) Ursprünglich offenbar zwei verschiedene Kisten.

2) Dem jungen Horus; wir werden ihn in ähnlichen Zaubernovellen gleich wiederfinden.

3) Man vergleiche die der früh-hellenistischen Zeit entstammende Darstellung, wie Horus auf dem Streitwagen durch die Skorpionen, Schlangen und reißenden Tiere dahinfährt und sie mit seinen Pfeilen erlegt, bei Wiedemann *Umschau* VIII 1027. 1028.

4) Ursprünglich sieben.

tore und Himmelsräume, aus deren innerstem der Prophet seine Weisheit holt. Ich gebe eine Probe aus Ostanes (Bertholet, *La chimie au moyen âge* III 120). Der Prophet hat inbrünstig zu Gott um Erleuchtung gebetet, da erscheint ihm „ein Wesen“ und führt ihn empor bis zu den sieben Pforten des Himmels. Den Schlüssel, dessen man bedarf, um sie zu öffnen, hütet ein Ungetüm mit Elefantenkopf, Geierflügeln und Schlangenleib. Auf Rat seines Führers tritt er zu ihm und fordert „im Namen des mächtigen Gottes“ die Schlüssel zu den Toren der Weisheit[1]), dann durchwandert er die Himmel und findet in dem siebenten und innersten eine wunderbare Tafel von zauberfarbigem Glanz; eine Inschrift auf ihr enthält die Summe aller Weisheit. Zur bestimmten Stunde muß er dann durch die Himmel zurückkehren und beim Ausgang noch einmal das Ungetüm beschwichtigen, das ihn nicht lebend herauslassen will.[2])

Ich habe im *Archiv für Religionswissenschaft* VII 406 ff., wie ich hoffe, erwiesen, daß diesen Märchen von einer Himmelswanderung und den Isis-Mysterien, wie sie Apuleius schildert[3]), derselbe Gedanke zugrunde liegt: es handelt sich um die ἀποθέωϲιϲ durch die θέα μεγίϲτη; die Vergöttlichung des neuen Königs, wenn er die Wanderung des Horus nachgeahmt hat, und die Vergöttlichung des Toten entsprechen beiden. Wie der König und der Tote dabei ein bestimmtes Gewand empfangen, so erhält auch der Myste, wenn er die zwölf Nachtstunden und Zonen durcheilt hat, bevor er als Gott vor die Gemeinde tritt, die *Olympiaca stola*, das Himmelskleid: *byssina*

---

1) Also: er spricht den Namen des Gottes über ihn.

2) Der Zusammenhang der Propheten-Erzählung und des Mythus läßt sich hier besonders gut erweisen. Ich verwies im *Poimandres* S. 361 auf eine ähnliche Himmelswanderung des Krates und ebenda 268, 1 auf ein Zaubergebet: „ich bin Krates, der Sohn des heiligen Gottes“. Kein Zweifel, daß die beiden Verfasser Krates für den Namen eines vergöttlichten Menschen (Propheten) hielten. Ursprünglich ist es, wie jetzt die Zusammenhänge zeigen, *chrat*, d. h. das göttliche Kind Horus. Auch der Held des christlichen Hymnus ist ja als kleines Kind aus dem Elternhause entsendet.

3) *Met.* XI 23 *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi . . . deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Vergleichbar ist vielleicht die Inschrift des Sarkophags des Horhotep (Lefébure *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 1893 S. 445): *Je suis Horus, je viens de nouveau à la limite du ciel et de l'enfer, je passe par la demeure où sont cachés les quatre piliers du ciel. J'ai vu Celui qui repousse le Velu* (Unterweltsgott).

quidem, sed floride depicta veste conspicuus, et umeris dependebat pone tergum talorum tenus pretiosa chlamida. quaqua tamen viseres, colore vario circumnotatis insignibar animalibus: hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatos alites generat mundus alter. Auch in der Osiris-Weihe, die Apuleius leider nicht näher beschreibt, gibt es nach Plutarch *De Is. et Os.* 77 ein lichtfarbenes, besonders glänzendes Gewand, das der Myste für gewöhnlich im Kasten verborgen halten muß.[1])

Durch diese Anschauungen erklärt sich, meines Erachtens, der „Seelenhymnus". Wir verstehen, daß der Königssohn nach Ägypten zieht, um die Perle der Schlange im Meere zu entreißen[2]), wir begreifen, warum er sich von den Einwohnern gesondert hält, was der Götterbote soll[3]), warum er selbst unerkannt bleiben muß, wie die List der Ägypter und ihre Speise wirkt. Eine Abweichung zeigt sich erst in dem Bericht von der Erlösung des Überlisteten; ihn gilt es daher genauer zu prüfen.

Ist das ägyptische das Vorbild, so muß in dem syrischen Liede der Brief für das Steinherz mit seiner Inschrift eingesetzt sein, was ja an und für sich leicht begreiflich wäre. Eine Andeutung des Ursprünglichen läge dann noch in der starken Betonung, daß der Brief eben die Worte enthielt, welche die Eltern dem scheidenden Sohne ins Herz geschrieben hatten; auch das Totenbuch hebt besonders hervor, daß dies Steinherz eben das Herz sei, welches der Empfänger bei Lebzeiten hatte. Aber im Ägyptischen bringt Isis das Herz (bzw. bei Diodor die Seele); in dem christlichen Liede ist die Göttin beseitigt; der Brief fliegt selbst. Eine Spur des Ursprünglichen scheint freilich auch hier geblieben, wenigstens wenn Schwartz mit seiner ohne jede Kenntnis des ägyptischen Textes aus dem Griechischen gewonnenen Besserung des sicher verdorbenen syrischen Wortlauts recht behält: „wie ein Gesandter war der Brief". Er ist für die göttliche Gesandtin eingesetzt.

War Isis ursprünglich diese Gesandtin, so flog sie zu ihrem

1) Für den Totenkult vgl. auch Damaskios bei Photios *Bibl.* 343 a 27 Bekker. Mitwirken konnte bei der Erfindung in dem Hymnus der Thomas-Akten freilich auch der Brauch, daß der aus der Fremde heimkehrende Ägypter an der Grenze die alten Kleider auszog und ein Festgewand anlegte.

2) Vgl. das Märchen von Neneferkaptah.

3) Er bringt ihm die Nahrung.

Sohn in der Gestalt des Geiers, des königlichen Vogels der Ägypter. Denn zusammen mit dem Steinherzen wird dem Toten in Ägypten noch ein anderes Amulett um den Hals gehängt, der goldene fliegende Geier. Das 157. Kapitel des Totenbuches, welches dies vorschreibt, zeigt in seiner Vignette, daß der Geier in seinen Krallen das Symbol des Lebens trägt, Isis also dem Toten das Leben bringt. Der Text schließt an die Horus-Sage, läßt aber unklar, ob der Dichter sich noch bewußt war, daß Horus in der Totenwelt weilt, oder ob er nur allgemein an die Heldentaten des Gottes dachte. Er lautet[1]: „Isis kommt und durchwandert die Städte und sucht die versteckten Plätze des Horus bei seinem Herauskommen[2]) aus seinem Papyrus-Sumpf, und . . . .
Er hat sich vereinigt mit der Seite des Götterschiffes[3]) und ihm ist als Erbe überwiesen worden[4]) die Herrschaft der Länder. Indem er die Handlung eines großen Kampfes machte, erinnert man sich seiner Taten (?)[5]); er hat seine Furcht gegeben und er hat seine Kraft geschaffen. Seine große Mutter macht seinen Schutz . . . . . . Horus."

Der Zeichnung des Totenbuches entsprechen Erwähnungen in Ritualbüchern[6]): der König sagt zu Amon: „ich habe dir dein Herz gebracht, um es an seine Stelle zu setzen, wie Isis ihrem Sohne Horus sein Herz brachte, um es an seine Stelle zu setzen." Alle Angaben schließen einheitlich zusammen.

Auch die Art, wie die Göttin ihrem Sohne erscheint, entspricht ägyptischen Vorstellungen. So berichtet Nechepso (*Poimandres* S. 5)

---

1) Der Abschnitt, dessen Übersetzung ich Prof. Spiegelberg danke, ist uns nur in einem sehr jungen Text (Lepsius, Blatt 76) erhalten; beachtenswert ist, daß auch bei Apuleius Isis die Schutzherrin in der Unterwelt ist. Sie strahlt auf in der Finsternis des Tartarus und herrscht in dem Elysium, wohin die Mysten gelangen (*Met.* XI 6).

2) Durch leichte Korrektur ließe sich herstellen: damit er herauskommt.

3) Er muß dies, um in der Unterwelt reine Nahrung zu erhalten, vgl. *Totenbuch* Kap. 53, oben S. 114.

4) Es ist der in den Testamenten verwendete *terminus technicus;* er begegnet immer, wenn der König sein Reich seinem Sohne vermacht.

5) Die syntaktische Verbindung ist nicht ganz klar, der Sinn sicher: er hat als Held gestritten und Ruhm erlangt; seine Mutter hat ihn beschirmt.

6) Vgl. Moret *Le rituel du Culte divin journalier, Annales du Musée Guimet Bibliothèque d'Études* XIV 63. 64.

von der Erscheinung des 'Ἀγαθὸς δαίμων, der ihn durch die Himmel geleiten soll:[1])

καί μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή,
τῇ σάρκας ἀμφέκειτο πέπλος κυανόχρους
κνέφας προτείνων.

Ähnlich ist in dem Original des Hymnus die Göttin ganz Stimme geworden, und doch sieht der Königssohn hernach ihr Gewand. Durch unsere Deutung wird nämlich eine Unklarheit des christlichen Liedes beseitigt, an welcher bisher alle Erklärungsversuche scheiterten. Der Königssohn redet von einem königlichen Seidenstoff, dessen Licht vor ihm erstrahlt, dessen Stimme ihn führt und dessen Liebe ihn zieht. Sein eigenes Ehrenkleid kann es nicht sein, das wird ihm erst an der Grenze der Heimat entgegengebracht; auch versichert er ausdrücklich, daß er dessen Schönheit vorher vergessen hatte; es kann ihm also auch im Geiste nicht vorschweben. Aber auch der Brief kann es nicht sein, selbst wenn wir annehmen wollten, daß er auf Seide geschrieben war. Die Stelle war vollkommen unverständlich, erklärt sich aber bei unserer Annahme von selbst. Es ist das Gewand der Göttin, die ihren Sohn führt. Der christliche Bearbeiter hat sie beseitigt, den weiteren Text aber nicht zu ändern gewagt. Auch die Versammlung der Götter (oder Großen) ist bei ihm ganz ungenügend, bei dem Ägypter sehr viel besser motiviert: jeder Gott empfängt seinen Gau und seine Herrschaft; aber die Königskrone erben in der altägyptischen Sagenfassung immer Horus und Set gemeinsam. Auch die oft aufgeworfene Frage, wer der Bruder, der Zweite nach dem Könige, sein möge, erledigt sich also bei dieser Annahme von selbst.

Von der Erwähnung dieses Bruders ging die bis vor kurzem allgemein angenommene rein allegorische Deutung des Liedes aus. Da man ihn für Christus halten mußte, konnte der Königssohn nur die Seele oder der Mensch sein. Die Auslegung dieser Allegorie wurde dann immer spitzfindiger und künstlicher, ohne doch völlig passende Zusammenhänge zu ergeben. Mir scheint, dieser ganze Versuch scheitert an der Stellung des Liedes in den Akten.

Man sagt, der Apostel stimme das Lied in der Erwartung seines Todes an; aber kein Wort der Erzählung deutet hierauf. König

1) Er selbst heißt ja „der, den 'Ἀγαθὸς δαίμων beschützt" (Spiegelberg).

Misdaios will den Apostel ergreifen lassen, aber die ausgesendeten Soldaten wagen es nicht aus Furcht vor der Menge, die ihn umgibt. Da stellt sich des Königs Günstling Charisios, dem Thomas die Gattin entfremdet hat, an die Spitze der Häscher; er beschimpft und bedroht den Apostel. Dieser erwidert: „Deine Drohungen werden auf dich fallen, mich wirst du nicht schädigen; denn stärker als du, dein König und all sein Heer ist Jesus Christus, auf den ich hoffe.“ Charisios läßt ihn vor den König schleppen: „Ich will sehen, ob sein Gott ihn aus meinen Händen retten kann.“ Der König läßt ihn geißeln, ins Gefängnis werfen und plant mit Charisios seinen Tod, Thomas aber dankt Christus für die Schmerzen und Schmach, die er für ihn hat erleiden dürfen, und erbittet für sie seinen Lohn. Die Mitgefangenen sehen ihn beten und verlangen, daß er auch für sie, d. h. für ihr Freikommen, bitte, da stimmt Thomas unser Lied an. Der Plan des Charisios scheitert; er vermag zunächst sein Weib nicht wiederzugewinnen, selbst nicht durch das Versprechen, daß er den Apostel frei lassen will. Während sie noch ihn zu erretten versucht, begegnet ihr der Apostel schon frei daherwandelnd und antwortet auf ihre Frage, wer ihn aus dem Gefängnis erlöst habe: „Mein Herr Jesus ist stärker als alle Gewalten, Könige und Herrscher.“ Auch in dem Folgenden ist vom Tode des Thomas keine Rede; er ist frei und die Türen des Gefängnisses sind geöffnet.

Also kann der Verfasser der Akten, selbst wenn er das Lied in dieser Form schon vorfand und seiner Dichtung nur einverleibte, gar nicht die Absicht gehabt haben, es auf den Tod des Apostels zu beziehen und eine Art Abschiedsrede zu geben, so wenig wie er überhaupt eine Ahnung davon gehabt haben kann, daß es in seiner ursprünglichen Fassung eine Wanderung durch die Unterwelt erzählte. Ein anderer Gedankenzusammenhang muß die Rahmenerzählung mit dem Liede verbinden.

Aus Kerker und Banden durch die Kraft seines Gottes frei zu kommen, erhoffte auch der ägyptische Prophet. Wir kennen ja Zaubersprüche, die dies offenbar in jener Zeit allgemein als Beweis der Gotteskraft erwartete Wunder bewirken sollen.[1]) War das Horus-

1) Dieterich *Jahrb. für Phil. u. Päd.* Supplem. XVI, 803, *Abraxas* 190, *Pap. Berol.* I 101 (Parthey *Abhandl. d. Akad.* Berlin 1865 S. 122), *Pap. Anastasy* 502 (Wessely *Abhandl. d. K. K. Ak.* Wien 1888 S. 139). Derartige Re-

Lied einmal auf die Befreiung aus Gefahr und Gefangenschaft oder Knechtschaft im fremden Lande gedeutet, so mußte es dem Ägypter das Zutrauen geben, daß Isis, wie sie dereinst den Sohn befreit, so auch ihn selbst, den Diener des Gottes, erretten werde. Das Lied enthielt die vorbildliche Geschichte, auf die er sich berief. Der Wundzauber selbst, von dem wir ausgingen, zeigt uns ja, daß für alle Nöte jene Gleichsetzung des Gottes und des Gläubigen gilt, die sich in dem Spruche ausdrückt:

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσῳσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Schauen wir nun das Befreiungswunder der Thomas-Akten noch einmal an. Es hat in der kanonischen Apostelgeschichte drei Gegenbilder (*c.* 5. 12. 16), unter denen die Befreiung des Paulus und Silas aus dem Kerker zu Philippi (*c.* 16) ihm am nächsten kommt: κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σίλας προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν· ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι· ἄφνω δὲ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, ὥστε σαλευθῆναι τὰ θεμέλια τοῦ δεσμωτηρίου· ἠνεῴχθησάν τε παραχρῆμα αἱ θύραι πᾶσαι καὶ πάντων τὰ δεσμὰ ἀνέθη. Ich habe eine Zeitlang geglaubt, der Verfasser der Thomas-Akten ahme diese Stelle nach. Allein wie wunderlich wäre der Hergang, den man dann annehmen müßte: der Erzähler kommt in der verbreiternden Nachbildung seiner christlichen Vorlage bis zu den Worten ὕμνουν τὸν θεόν und ist nun so wenig imstande irgend einen christlichen Lobgesang selbst zu bilden, daß er kurzweg den ursprünglich heidnischen Hymnus einfügt, dessen an Tausend und eine Nacht erinnernder Märchenton zu seiner sonstigen Vorlage in schneidendstem Gegensatze stand. Weit richtiger scheint es mir zu bedenken, daß jene drei Befreiungswunder der Apostelgeschichte selbst durchaus heidnischen Vorbildern entsprechen. Ich brauche nur eine jener Zauberformeln herzusetzen: λυθήτωσαν οἱ δεσμοὶ τοῦ δεῖνα καὶ ἀνοιγήτωσαν αὐτῷ αἱ θύραι καὶ μηδεὶς αὐτὸν θεασάσθω. Wie verbreitet die Vorstellung ist, zeigen ja jene von Damis (d. h. Philostratos) dem Apollonios in den Mund gelegten Worte (VII 34) εἰ μὲν γόητά με ἡγῇ, πῶς δήσεις; εἰ δὲ δήσεις, πῶς γόητα φήσεις; Aber näher an unsere Erzählungen führt der früher erwähnte Bericht des Damis (VII 38), wie er, der ständige

zepte waren damals offenbar so häufig, daß sich ein eigener *terminus technicus* (δεσμόλυτα) für sie bildete.

Begleiter des Propheten, zuerst zu der festen Überzeugung kam, jener sei ein übermenschliches Wesen: um zu zeigen, daß er jeden Augenblick frei kommen könne und freiwillig in Banden bleibe, hebt Apollonios sein Bein aus der Fessel und steckt es dann wieder hinein, ohne ein besonderes Gebet, ohne Opfer, ohne ein törichtes Prahlen, was doch immer in den Geschichten von den γόητες und σοφισταί wiederkehrt. Ich denke, wir lernen hier, was in der Apostelgeschichte 16, 25 und in den Thomas-Akten der Hymnus soll; er ist nicht selbst Zauberformel, aber er ist für eine solche eingetreten. Die Ähnlichkeit beider Erzählungen beruht auf der Ähnlichkeit der Vorbilder und der Grundanschauung[1]); in den Thomas-Akten sind Hymnus und Erzählung der gleichen heidnischen Quelle entnommen.

So bliebe zunächst die Frage, wen der Christ sich unter dem Königssohn vorstellte. Ich freue mich, in der Antwort mit dem letzten theologischen Bearbeiter, E. Preuschen, zusammenzutreffen: es kann nur Christus sein. Daß er zur Erde herabgestiegen war, Knechtsgestalt angenommen hatte und aus ihr und aus der Gewalt seiner Feinde von Gott befreit worden war, ließ sich wenigstens einigermaßen mit den Erlebnissen des Königssohnes vergleichen. Von sich selbst freilich hätte nimmer ein Christ ein Lied erfinden können, welches den zur Erde herabgekommenen Erlöser von den Dämonen überlisten und verführt werden, sich durch die Gemeinschaft mit ihnen beflecken, dem Fürsten dieser Welt dienen und seinen himmlischen Ursprung völlig vergessen ließ. Ein Zwang muß vorgelegen haben, der ihn all diese unpassenden Züge übersehen ließ, und dieser Zwang kann nur in einer fast rätselhaft starken Beeinflussung der volkstümlichen christlichen Literatur durch die heidnische gefunden werden.

---

1) Ich lege Wert darauf, daß sich gerade eines der „deutbaren" Wunder des Neuen Testaments derartig auf seinen Ursprung zurückführen läßt. Nicht eine allegorische Darstellung der Befreiung der Seele aus den Fesseln der Sünde oder dem Kerker des Leibes, sondern einen recht massiven Zauberglauben finde ich darin. Vielleicht zeigt das Beispiel, wie unbedingt notwendig es ist, die neutestamentlichen Geschichten mit ihren hellenistischen Gegenbildern zu vergleichen, um für ihre Behandlung eine Methode zu gewinnen.

2.

Zweierlei hoffe ich in dem vorausliegenden Abschnitt bewiesen zu haben: 1. der sogenannte Hymnus der Seele ist ein alter heidnischer ἱερὸς λόγος in dürftigster Überarbeitung und hängt eng mit der ihn einschließenden Wundererzählung zusammen; 2. er läßt sich leicht und zwanglos auf eine ägyptisch-hellenistische Sage zurückführen. Wir müssen dabei zwischen beiden Behauptungen scharf scheiden. Wer von der zweiten aus dem Grunde nicht überzeugt ist, weil eine heidnisch-syrische Fassung mit hineinspielt, hat damit die erste noch nicht widerlegt. Wer aus der zweiten schließen will, daß diese bestimmte ägyptische Sage tatsächlich zugrunde liegt, hat streng genommen noch zu erweisen, daß keine andere orientalische Religion eine ähnliche Sage bieten konnte. Ist das unmöglich, so wird er wenigstens ein Doppeltes nachweisen müssen: 1. eine Verbreitung ägyptischen Kultes über die Grenzen des Stammlandes, 2. eine Literaturgattung, die an diesen Kult schließend den Mythus leicht ins Innere Asiens übertragen konnte. Das bloße Aufzeigen von Ähnlichkeiten kann nie genügen, die Übertragung eines ἱερὸς λόγος von einem Volke zum andern nachzuweisen.

Der Fall liegt anders als die Mehrzahl der im ersten Teil besprochenen; die Wanderung eines Märchens wie das vom gefangenen Satyr oder vom Aschenbrödel vollzieht sich ohne jede Mitwirkung des Kultes und — der Hauptsache nach — auch ohne Mitwirkung der Religionsanschauung, rein auf literarischem Wege. Für unsern Fall genügt solche Erklärung nicht. Auch der Verweis auf den Kult allein, oder gar auf den internationalen Charakter des Zauberglaubens, der persische Elemente nach Ägypten, ägyptische nach Persien überträgt, wird nicht genügen: das Lied trägt nicht den Charakter des Zauberspruches oder des Kultliedes, sondern in klarster Ausgestaltung den einer schriftstellerisch ausgeführten Wunderdichtung, und es ist gleichzeitig mit einer Geschichte übernommen. Nur ein Zusammenwirken von religiöser Anschauung und religiöser Literatur könnte diese Art Übertragung erklären. Ich habe mit Absicht den schwierigsten Fall gewählt.

Ich glaube die Unterschiede, die ich in der Art solcher Übertragungen feststellen möchte, nicht scharf genug hervorheben zu können. Auf die Methode kommt hier alles an; so gestatte der Leser einen kurzen Exkurs und ein paar Beispiele.

Eine ägyptische Heilungslegende[1]) berichtet, daß König Ramses mit dem Fürsten des Landes Bechten nahe befreundet war. Einst sandte dieser einen Boten nach Ägypten, um dem Pharao mitzuteilen, seine Tochter Bentrescht sei erkrankt, er möge einen weisen Mann schicken, der nach ihr sähe. Der Pharao erfüllte seinen Wunsch, aber sein Gesandter konnte nur feststellen, daß Bentrescht von einem Dämon besessen sei; ihn zu vertreiben, war er zu schwach, und der Fürst bat deshalb durch eine neue Gesandtschaft, ihm zur Bekämpfung des Dämons einen Gott zu schicken. Der Pharao ging in den Tempel des Chonsu, des schön Ruhenden, zu Theben und flehte ihn an, seinen Diener und Boten, den großen Gott Chonsu, den Ausführer der Pläne und Vernichter der Bösen, mit seinem Amulett nach Bechten zu entsenden. In feierlichem Zuge ward dieser Gott (in seinem Standbild) dorthin gesendet; er ging zu der Kranken, gewährte ihr sein Amulett, und alsbald ward sie gesund. Der Dämon in ihr sprach zu dem Gotte: „Du kommst in Frieden, großer Gott, Vernichter der Bösen. Dein Land ist Bechten, seine Bewohner sind deine Diener, ich bin dein Diener. Ich werde an den Ort gehen, von dem ich herkam, um dein Herz zu befriedigen, da du ja deswegen hierher gekommen bist. Du mögest aber befehlen, daß der Fürst von Bechten mir ein Fest feiert." — Nicht nur, daß die Krankheit von dem Dämon erregt wird, auch daß dieser den göttlichen oder gottgesandten Helfer gleich erkennt und mit Namen bezeichnet, ja selbst, daß er sich etwas ausbedingt, um aus dem Kranken auszufahren, kehrt bekanntlich in den Wundererzählungen der Evangelien wieder; aber die Übereinstimmung ist nicht aus der Literatur, sondern aus dem von Ägypten besonders stark beeinflußten jüdischen Zauberglauben zu erklären. Immerhin würde ich in einer Diskussion über die Messiaskenntnis der Dämonen, wie sie sich unlängst erhob, auch unsere Stelle zur Entscheidung dafür benutzen, wo sich die ursprüngliche Anschauung am vollsten bewahrt hat.[2])

In gewisser Weise vergleichbar ist die Annahme einer Höllen-

1) Wiedemann, *Magie und Zauberei im alten Ägypten, Der alte Orient* VI 4 S. 20; Maspero *Contes populaires*³ *p.* 159.

2) Schwerlich aus den Evangelien, sondern unmittelbar aus dieser volkstümlichen Anschauung ist die Erzählung des Hieronymus *Vit. Hil.* 42 geflossen, die groteskeste wohl, die jemals ein Wundererzähler seinem Publikum zu bieten gewagt hat.

fahrt Christi. Die Kultvorstellung von der Wanderung eines „zweiten Gottes“ (Osiris oder Horus, Attis oder Adonis) durch die Totenwelt hatte für den hellenistischen Unsterblichkeitsglauben entscheidende Bedeutung gewonnen (vgl. oben S. 106). Die Tatsache des Todes Jesu und die felsenfeste Überzeugung von seiner Auferstehung mußte von selbst dazu führen, auch sein „Überwinden des Todes“ in dieser hellenistischen Form zu empfinden und die Hoffnung auf die eigene Unsterblichkeit an sie zu knüpfen. Auch hier übt nicht die Literatur, sondern Glaube und Kult die entscheidende Wirkung.[1])

Anders steht es mit dem Wunder des Wandelns auf dem Wasser. Auch dies gehört zu den ganz allgemein von den Propheten erwarteten Zauberwirkungen. So beschreibt der *Papyrus Berolinensis* I 120 die Kraft des δαίμων πάρεδρος: πήξει δὲ ποταμοὺς καὶ θάλασσα[ν συντ]όμως(?) καὶ ὅπως ἐνδιατρέχῃς.[2]) So ist es kein Wunder, daß auch Lukian (*Philops.* 13) von einem fremden Zauberer zu berichten weiß, er könne durch die Luft fliegen und auf dem Wasser wandeln.[3]) Von einer Kultanschauung oder einem so weit verbreiteten, unmittelbar ins Leben greifenden Zauberglauben wie bei der Dämonen-Austreibung kann nicht die Rede sein. Ein heidnischer Wunderbericht scheint nachgebildet und überboten. Wir erkennen, sobald dies feststeht, leicht in dem Versuch des Petrus, nun ebenfalls auf dem See zu wandeln, den Versuch, das Wunder zu steigern und anschaulicher zu machen. Ob eine direkte literarische Nachbildung vorliegt, oder nur eine allgemeine Kenntnis eines derartigen heidnischen Berichtes wirkt, wissen wir nicht.

---

1) Nur bei den allerjüngsten Berichten über Erscheinungen des Auferstandenen (Luk. 24, 36 ff.; Joh. 20, 19) kann man an literarische Einwirkungen denken (vgl. oben S. 48). Notwendig ist es auch hier nicht.

2) Das ist göttliche Kraft und Eigenschaft, vgl. Dieterich *Abraxas* 190, 13 ἐγώ εἰμι ὁ ἐν οὐρανῷ σχολὴν ἔχων φοιτώμενός τε ἐν ὕδατι (freundliche Mitteilung von R. Wünsch) und hiermit die Anrufung der Bleitafel *qui solus per mare transis* Wünsch *Rhein. Mus.* 55, 261 vgl. 264.

3) Über den Zusammenhang zwischen Wundererzählung und Zaubervorschrift vgl. *Neue Jahrbb. f. d. kl. Altertum* 1904 S. 192 A. u. oben S. 16. Daß auch der Bericht von dem Himmelsflug Simons des Magiers und seinem Sturz aufs genaueste den Zaubervorschriften entspricht, habe ich *Poimandres* 227 und 28 A. 1 erwiesen. Die Erfindung beruht nicht auf einer Nachbildung des kanonischen Himmelfahrtberichts, sondern geht mit ihm auf die gleiche Grundanschauung zurück.

Um die nächste Stufe der Abhängigkeit zu veranschaulichen, wende ich mich zu dem mit der Wundererzählung immer eng zusammenhängenden Visionsbericht. Ich habe früher[1]) erwiesen, daß die Einleitung des zweiten Teiles des Hirten des Hermas den ganzen Bericht von dem Erscheinen des offenbarenden Gottes in Hirtengestalt verständnislos und ungeschickt einer heidnischen Schrift entnommen hat, sowie ferner, daß der Charakter des so befremdlichen christlichen Buches aufs genaueste heidnischen Schriften, z. B. des Zosimos, entspricht. Ist das richtig, so ergibt sich uns ein eigenartiges Bild von einem christlichen Prophetentum, das seine Visionen am Schreibtisch zusammensucht, sie als bloße Einkleidungsform empfindet und ihre Erdichtung nicht als ψεῦδος rechnet, der Beglaubigung durch sie aber gegenüber einer visions- und wundersüchtigen Gemeinde nicht entraten will. Wenn Weinel, um diesen Folgerungen zu entgehen, von der Möglichkeit gleicher Kultanschauungen redet, so übersieht er, daß zu der gleichen Grundanschauung wörtliche Übereinstimmungen beider Texte hinzutreten, die sich nur durch die Annahme eines gemeinsamen Vorbildes erklären lassen.[2])

Es ist klar, daß es sich in der Erzählung der Thomas-Akten nur um diese Art der Übertragung handeln kann. So muß ich zunächst noch einmal auf die eigentlich religiöse Literatur zurückschauen und dabei früher Gesagtes erweitern und ergänzen.

Wie weit die Hermetische Literatur schon vor Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. über den Westen verbreitet war, lehrt ein so durchaus irreligiöser Schriftsteller wie Martial in einem Epigramm (V 24),

---

1) *Poimandres* S. 11 ff. Als der gute oder schöne Hirt erscheint Gott Anubis in den demotischen Zauberformeln mehrfach, vgl. Griffith *Demotic magical Pap.* 24, 1; 25; 27; 99; 103.

2) Ich muß hieran festhalten, wiewohl sich in neuester Zeit Dibelius und Bousset in eingehenden und dankenswerten Auseinandersetzungen Weinel angeschlossen haben. Als voll berechtigt erkenne ich den Einwand Lietzmanns (*Theol. Literaturzeitung* 1905 S. 201) an, daß das gemeinsame heidnische Vorbild nicht unbedingt notwendig gerade das Urbild des uns erhaltenen Poimandres sein muß. Da dieser Einwand weitgehende Folgerungen gegen meine Datierung der Schriften zu gestatten scheint und gleichzeitig Dibelius — zu Unrecht, wie ich denke — es für unmöglich erklärt, daß Hermetische Schriften zur Zeit des Hermas in Rom bekannt waren, habe ich im folgenden nachgetragen, was mir an Zeugnissen für ihre Verbreitung nachträglich bekannt geworden ist. Eine weitergehende Analyse des Hermas scheint von anderer Seite vorbereitet, vgl. v. Wilamowitz *Griech. Literatur* (*Kultur d. Gegenwart* I 8 S. 187).

dem man eigentlich in jeder Kirchen- und Dogmengeschichte zu begegnen erwarten dürfte. Der Gladiator Hermes, der in jeder Erscheinungsform und Kampfesart gleich unübertrefflich ist, wird im Schluß des Gedichtes gepriesen:

> *Hermes belligera superbus hasta,*
> *Hermes aequoreo minax tridente,*
> *Hermes casside* (?) *languida timendus,*
> *Hermes gloria Martis universi,*
> *Hermes omnia solus et ter unus.*

Das ganze Gedicht ist sinnlos, wenn nicht Martial selbst und die Mehrzahl seiner Leser von einer Lehre gehört haben, nach welcher der Gott der Eine und zugleich das All ist. Es ist das bekanntlich der Grundton Hermetischer Mystik.

Man wende nicht ein, Martial könne einfach eine inschriftliche Formel ähnlich der im *Corpus Inscr. Lat.* X 3800 vor Augen haben (Isis) . . *una quae es omnia.* Seine Worte besagen mehr und umfassen eine ganze Lehre. Wenn er den Gott *ter unus* nennt, so läßt sich das nicht bloß als Hinweis auf den Namen τριϲμέγιϲτοϲ oder die Erscheinung des Gottes mit zwei himmlischen Begleitern deuten.[1]) Sie stehen in gewolltem Gegensatz zu *omnia solus* und setzen eine Theologie voraus, nach welcher derselbe Gott in drei verschiedenen Gestalten der Eine, das All Erfüllende ist. Ich kann das nicht ganz in der ägyptischen Anschauung von dem Sonnengott, der in den drei Jahres- oder Tageszeiten Kind, Mann und Greis ist, wiederfinden.[2]) Eher möchte ich jenes heidnische Urbild der Naassener-Predigt vergleichen, das ich im *Poimandres* S. 83 ff. herzustellen versucht habe. Unter Berufung auf die Geheimlehren der „Assyrier" wird hier ein Gott verkündet, der im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt in drei Gestalten derselbe ist und von sich sagen kann: γίνομαι, ὃ θέλω, καὶ εἰμί, ὅ εἰμι (man vergleiche hiermit den Anfang des Martial-Epigrammes); er ist Hermes, Osiris, Attis, der Anthropos, die zeugende Kraft, der Logos, das Gute, alles in allen.[3])

---

1) *Poimandres* S. 117, 6.

2) Daß sie in den apokryphen Apostelakten weiter wirkt, nach denen Christus den einen ein Kind, andern ein Mann, wieder andern ein Greis zu sein scheint, hat Jacoby *Sphinx* VII p. 107 mit Recht bemerkt.

3) Auf „assyrische" Einflüsse weist vielleicht wirklich ein Vergleich mit der hellenisierten „assyrischen" Geheimlehre bei Jamblich (Damaskios περὶ

Wie sich die Wirkung dieser Literatur auf das breite Publikum allmählich steigerte, zeigt eine Münze des Kaisers Mark Aurel, der selbst der hellenistischen Mystik fern genug steht: um eine Darstellung des Hermes schlingt sich die Legende *Religio Aug.*[1]) Daß nur die ägyptische Lehre hierfür die Erklärung bieten kann, hat schon Eckhel gesehen. Noch enger an die Sprache der Mystik kommt Kaiser Carinus heran, der zu derselben bildlichen Darstellung die Legende *Pietas Aug.* fügt.[2]) Die Hermetische Literatur ist im zweiten und dritten Jahrhundert für alle religiös interessierten Gebildeten der allgemeine Ausdruck der Frömmigkeit geworden.[3]) Ich darf in dieser Verbindung noch einmal auf die Stelle des Arnobius verweisen (II 13): *nec mihi cum his sermo est, qui per varia sectarum deverticula dissipati has atque illas partes opinionum diversitate fecerunt. Vos, vos appello, qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate.*

Für den Osten können wir die Entwicklungsstadien nicht verfolgen. Daß die Hermetische Literatur bis tief nach Mesopotamien gedrungen ist, beweist ihr Weiterleben im Mittelalter bei den Harranitern. Nichts berechtigt uns, zu bestreiten, daß schon im

---

ἀρχῶν), die überall eine Dreiheit erkennt. Auffällig ist, daß, wenn man die christliche Bezeichnung und Vorstellung aus dem Bericht des Irenaeus (I 23, 1) über den Magier Simon streicht, ein dem Gott der Naassener-Predigt ähnliches Wesen herauskommt: *docuit semet ipsum esse, qui inter Iudaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit; esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est eum, qui sit super omnia pater, et sustinere vocari se, quodcumque eum vocant homines.* — Selbstverständlich führt von dieser hellenistischen Vorstellung von dem *deus ter unus* kein direkter Weg zu der christlichen Trinitätslehre; aber auch in einer Darstellung ihrer Entwicklung dürfte ein Hinweis auf diese Mystik nicht fehlen.

1) Cohen III² N. 530—537. Ich danke den Hinweis auf diese wie auf die folgende Münze der mir unvergeßlichen Güte H. Useners.

2) Cohen VI 72.

3) Wie nahe sich schon im zweiten Jahrhundert Akademie, Peripatos und Stoa standen, zeigt jetzt der Theaetet-Kommentar. Daß die Angleichung sich auch auf die religiöse Stimmung erstreckte, zeigt am besten der *Philopseudes* Lukians, der zu den genannten Schulen noch die neupythagoreische fügt. Das schließt natürlich nicht aus, daß einzelne Männer wie Pseudo-Damis auch die Schulunterschiede noch scharf empfanden und leidenschaftlich betonten.

zweiten Jahrhundert n. Chr. ägyptisch-hellenistische Schriften bis in das Innere Asiens dringen konnten. Ähnlich konnte unser Lied, das ja ursprünglich griechisches Gewand getragen zu haben scheint, wohl nach Syrien dringen[1]) und dort von einem Heiden übersetzt und überarbeitet werden. Daß er für den Namen des Osiris den des Zervân einsetzte und mit der Freude nachbarlichen Hasses gerade Ägypten als Land der Unreinheit und der Unholde faßte[2]), die Heimat seines Königssohnes dagegen nach Osten in die Heimat des Zervân und Mithra rückte, könnte nicht sehr befremden. Wir wissen ja auch nicht, ob irgend ein heimatlicher Sagenzug von dem Niedersteigen oder der Wanderung eines Gottes ihm diese Übernahme erleichterte; auch dann mochte er die fremde Form unverändert übernehmen.[3]) Daß sich in der christlichen Fassung dann die sprachliche Form der Erzählung stärker als die des Hymnus modernisierte, läßt sich leicht begreifen; er steht ja an Stelle eines Zauberliedes und übt Zauberwirkung. Daß der gleiche ἱερὸς λόγος auch unabhängig von der Prophetennovelle weiter wirken konnte und sich dann von der Wanderung des Gottes von der Erde zur Totenwelt und zurück auch auf die Wanderung vom Himmel zur Erde übertragen ließ, erwähne

1) Vgl. über metrische Aretalogien oben S. 16. Die dort angeführte Hades-Wanderung stimmt selbst im Tone merkwürdig mit dem angeblichen Hymnus der Seele überein.

2) Ähnlich wie der Verfasser des demotischen Zaubers Syrien.

3) Wir können einen ähnlichen Vorgang, der uns seltsam genug scheint, auf ägyptischem Boden nachweisen. In dem Schöpfungsbericht des Poimandres heißt es (§ 18): ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἁγίῳ λόγῳ· αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα. Das ist formell ganz sicher dem mosaischen Schöpfungsbericht entlehnt; aber schon eine Münchener Stele der Spätzeit enthält nach Wiedemann (*Wochenschr. f. kl. Phil.* 1904 Sp. 507) die Worte: als einer ward ich geboren und erzeugte viele nach dem Befehl, der aus dem Munde des Gottes hervorgegangen ist. In dem Hermetischen *Corpus* endlich (II bzw. III 17) heißt es, daß der Kinderlose vom Sonnengotte verflucht ist. Das begreift sich leicht, da eben der Sonnengott der Spender alles Lebens und der Zeugungsgott ist; es ist sicher altägyptische Anschauung. Aber gerade sie erleichtert die Übernahme der jüdischen Form des Schöpfungsberichtes, die man vielleicht schon auf der Stele erkennen mag. Es genügt bei der Verfolgung dieser synkretischen Übertragungen nie ganz, zu sagen: „das stammt aus diesem oder jenem Volke"; stets haben wir daran zu denken, daß bei dem aufnehmenden Volke eine Tradition bestanden haben kann, an die sich anknüpfen ließ.

ich wegen gewisser mandäischer Lieder.[1]) An unserer Stelle hat ihn die Rahmenerzählung vor solchen Umdeutungen behütet.

Damit ist freilich nur die eine Hälfte der Aufgabe erfüllt. Ich muß der andern, soweit sie noch nicht im ersten Teil vorweggenommen ist, noch einige Worte widmen.

Von der Weltumwanderung des Hermes und den Missionsreisen ägyptischer Wundertäter und Propheten war schon die Rede. Ihre literarische Darstellung ist verloren und nur ihre Spuren zu verfolgen möglich. Daß eine Propheten-Novelle wirklich bestand und sich in der Gegenüberstellung von König und Prophet eine Art Typus geschaffen hatte, lehren uns die Hermetischen Schriften und das sogenannte Töpferorakel.[2]) Ihre Spuren finden wir im Grunde in all jenen Wunderberichten, die nur auf ägyptische Anschauung zurückgehen können und doch von nichtägyptischen Autoren berichtet werden; ja in der Person des Zauberers Paapis (vgl. oben S 32) ist ein, wenn auch absichtlich verzeichnetes Gegenbild bis in die große Literatur herübergerettet. Wenn das jüngste der drei ägyptischen Martyrien, als Kaiser Commodus den alexandrinischen Gymnasiarchen Appianos ins Gefängnis führen läßt, einen Volksaufruhr entstehen und den Kaiser daher seinen Befehl widerrufen läßt, so berührt dieser in den Apostelakten bekanntlich wiederkehrende Zug durchaus wie eine Übertragung aus der Prophetenerzählung, natürlich nicht der christlichen.

Die Hauptspuren bieten die Apostelakten selbst. Wenn kürzere Wundererzählungen wie jene von der Austreibung eines Dämonen durch Petrus (oben S. 54) Wort für Wort übernommen sind, so würde das freilich für so kunstvoll ausgeführte Erzählungen, wie das Befreiungswunder es ist, noch kein volles Gegenbild sein. Aber der ganze Streit des wahren und falschen, guten und bösen Propheten kehrt ja in der Erzählung der Hohen Priester von Memphis wieder, und den Schluß und Höhepunkt des ganzen Petrus-Berichtes bildet

1) Sie scheinen sich zum Teil eng mit einzelnen Abschnitten des Totenbuches zu berühren, nur daß meist für die Erde der Himmel, für die Totenwelt die Erde eintritt, die ähnlich wie jene als Land der Dunkelheit und des Grauens gefaßt wird. Die Auffassung scheint nicht-ägyptisch, doch bedarf dies einer besonderen Ausführung.

2) Vgl. oben S. 15. Mit ihm muß man den Schluß der Erzählungen vom König Cheops (Maspero a. a. O. S. 30) vergleichen.



— freilich in einer besonderen Fassung — eine Predigt, die ganz von dem Geiste ägyptischer Mystik getränkt ist (*Poimandres* 242). Auch sonst fehlt es an Einzelzügen in Wundern und Gebeten nicht, und wenn wir hinzunähmen, was der älteren Simon-Sage angehört, würde die Übereinstimmung geradezu überwältigend. Die Himmelfahrt des Simon und sein Sturz[1]), seine Bezeichnung als ὁ ἑστώς[2]), die Rolle der Helena[3]) — all das ist ja ägyptisch empfunden. Und doch wird nach dem früher Gesagten niemand deswegen den Verfasser der Schrift nach Ägypten versetzen, wenigstens nicht, wenn er die übrigen Apostelakten ähnlich durchmustert hat. Ich hebe aufs Geratewohl ein paar Züge heraus, die mir literarische Vorbilder zu verbürgen scheinen.

Die Akten des Andreas und Matthäus (Matthias) in der Stadt der Menschenfresser[4]) hat soeben Salomon Reinach einer kurzen Analyse unterzogen[5]), die im wesentlichen richtig ist, aber nur, wenn man sie in ihren Zusammenhang rückt, überzeugen kann. Matthäus empfängt durch das Los den Auftrag, in das Land der Menschenfresser zu gehen, die statt von Brot und Wein von Fleisch und Blut Gefangener leben. Betritt ein Fremder ihre Stadt, so wird er ergriffen, geblendet und muß einen Zaubertrank trinken, der ihm den Verstand raubt; dann füttern sie ihn wie das Vieh dreißig Tage bis zur Schlachtung. So wird auch Matthäus gefangen. Als nur noch drei Tage bis zu seinem Tode übrig sind, erscheint der Herr dem Andreas im Traum und befiehlt ihm, mit seinen Schülern zum Lande der Menschenfresser zu eilen, um Matthäus zu befreien. Andreas geht mit ihnen zum Strande und hört, daß ein kleines Schiff gerade dorthin fahren will; der Kapitän willigt ein, sie mitzunehmen, wiewohl Andreas bemerkt, vor allem müsse er sagen, daß sie weder Geld zur Bezahlung noch Mundvorrat besäßen.[6]) Während der wunderbar schnellen Fahrt erzählt der Apostel dem Kapitän die Wunder, die

1) Vgl. *Poimandres* 227. 28, 1, oben S. 125.

2) Ebenda 305.

3) Ebenda 233. 234.

4) Bonnet *Acta apost. apocr.* II 1, 65 ff. Lipsius *D. apokr. Apostelgesch.* I 546 ff. Beachtenswert ist der Titel der lateinischen Übersetzung *De virtutibus Andreae.*

5) *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1904 *p.* 305 *Les apôtres chez les Anthropophages.*

6) Man vergleiche oben die Reise des Sarapion S. 66.

Jesus einst getan hat, so besonders eines aus einem Tempel, in dem zwei Sphinxe, die irdischen Abbilder des Himmlischen, ruhen, welche, von ihm zum Leben erweckt, predigen und Tote herbeiholen mußten. — Schlafend werden Andreas und die Seinen am dritten Tage von Christus und den beiden Engeln, welche die Schiffer waren, ans Land gebracht; als er erwacht, befreit er zuerst Matthäus und seine Mitgefangenen; diese werden weggesendet, jener samt den Schülern des Andreas auf einer Wolke zu Petrus entrückt. Andreas bleibt allein; auch er wird gefangen, gemartert und von Christus wieder befreit und läßt nun eine Bildsäule, die im Gefängnis steht, Meerwasser über die Stadt speien, während der Engel Michael sie zugleich mit einer Feuerwolke umgeben muß, daß niemand entrinnen kann. Jetzt endlich tut das Volk Buße. Andreas tauft es und zieht, trotzdem sie ihn bitten, bei ihnen zu bleiben[1]), weiter. —

Reinach hebt mit Recht hervor, das Wunder, das Jesus im Tempel mit den zwei Sphinxen tut, weise auf ägyptische Einflüsse — ich würde lieber sagen: sei einer ägyptischen Erzählung mit befremdlicher Treue nachgeahmt —, sowie ferner, die Beschreibung der Menschenfresser entspreche bis in den kleinsten Zug derjenigen, die sich in der dritten Reise Sindbads, also einem Märchen aus Tausend und eine Nacht findet. Freilich wird gerade diese Bemerkung nur für denjenigen ein gewisses Gewicht haben, der sich durch den Vergleich der von Golénischeff[2]) herausgegebenen altägyptischen Erzählung von der Fahrt zur Toteninsel vorher überzeugt hat, daß gerade Sindbads Reisen auf ägyptische Erzählungen zurückgehen. Allein wir dürfen weiter gehen. Als der Apostel von seinen Peinigern durch die Stadt geschleift wird, wachsen, wo seine Blutstropfen die Erde berühren, Fruchtbäume hervor, genau wie im *Papyrus D'Orbiney* bei der Schlachtung des Stieres, in den sich Gott Batau verwandelt hat. Der Apostel läßt einen Mann in die Erde versinken und holt ihn später wieder herauf; dasselbe Wunder erzählen ausführlicher die Philippus-Akten: der Apostel läßt den un-

1) Vgl. oben die Sarapion-Erzählung S. 65.

2) *Verhandlungen des V. internationalen Orientalisten-Kongresses zu Berlin* II 1 *Afrikan. Sektion* S. 100 ff.; Maspero *Contes populaires*[3] 84 oben S. 114 A. 4. Wenn Maspero für diese Erzählung noch keine direkte Verbindung mit dem Sindbad-Märchen zugeben will, so hat er die Ähnlichkeit jenes Märchens mit den Andreas-Akten und deren Charakter wohl zu wenig erwogen.

gläubigen Priester zunächst bis zu den Knien, dann bis zum Nabel, dann bis zum Hals in die Erde versinken. Man vergleiche hiermit aus den Erzählungen der Hohen Priester von Memphis (Maspero a. a. O. 118), wie der tote Zauberer Neneferkaptah den Setna erst bis zu den Knien, dann bis zur Schamgegend, dann bis zu den Ohren in die Erde sinken läßt, und wie dieser doch wieder frei kommt. Die Proben, welche Andreas von seiner Zauberkunst gibt, entsprechen den Wundern, welche der äthiopische Horus in denselben Erzählungen tut; auch er läßt plötzlich um den Pharao und seinen Hofstaat Flammen lodern; der ägyptische Horus löscht sie durch einen Regenguß.[1]) Wenn ferner der äthiopische Horus sich unsichtbar macht[2]) und der ägyptische ihn wieder sichtbar werden läßt, so entspricht dem noch bis zum gewissen Grade, daß Andreas sich unsichtbar macht und der Teufel zwar ihn nicht sichtbar zu machen vermag — Andreas erscheint dann freiwillig —, aber ihn wenigstens als Urheber des Zaubers verrät und beschreibt. —

Es handelt sich für uns nicht mehr darum, allein aus diesen Einzelzügen, deren Reihe sich leicht vermehren läßt, die Existenz einer ägyptisch-griechischen religiösen Aretalogie zu erschließen. Nur die Möglichkeit sollen sie noch dartun, daß wirklich eine Erzählung wie die von der Gefangennahme, dem Hymnus und der wunderbaren Befreiung des Thomas aus solcher Quelle entlehnt sein kann. Aus ihrem ganzen Zusammenhange möchte ich meine Behauptung beurteilt sehen.

Es ist nicht anders: die Wundererzählung kann gewiß weiter wandern als die eigentliche Lehre; aber wo diese hindringt, da wird, wenigstens im Orient, sicher auch die Wundererzählung hindringen; an den göttlichen oder von Gott gesendeten und begeisterten Lehrer

1) Vorschriften für dies Wunder geben die Zauberpapyri, vgl. Dieterich *Abraxas* 191. Daß gerade dies Wunder auch in den Erzählungen anderer Völker wiederkehrt, ist mir natürlich bekannt.

2) Das aus der Göttersage und dem Jenseitsglauben entnommene Wunder kehrt in den Petrus-Akten in der Vorgeschichte Simons des Magiers wieder. Außerordentlich zahlreich sind die Erwähnungen in den Zauberpapyri, die verschiedene technische Bezeichnungen (ἀμαύρωσις, ἀμαυρά, ἀβλεψία) dafür kennen, vgl. z. B. Dieterich *Abraxas* 187, 20; 189; *Papyr. Berolin.* I 101 ff. (*Abh. d. Akad.* Berlin 1865 S. 122); 222 (S. 126); 247 (S. 127); *Papyr. Anastasy* Z. 502 (Wessely *Abh. d. K. K. Akad.* Wien 1888 S. 139) und oft.

wird der Mythus sich heften. Ich sehe auch nach dieser Seite nichts, was meiner Annahme im Wege stünde. —

Daß dann auch der zweite Hymnus der Thomas-Akten, das Hochzeitslied, dem ägyptischen Gedankenkreise entnommen sei, wäre nach dem früher Gesagten durchaus nicht nötig. Aber es wird als weitere Bestätigung der bisherigen Ausführungen gelten dürfen, wenn sich herausstellt, daß auch ihm ein heidnischer Gedanke zugrunde liegt, und zwar ein Gedanke, der sich vielleicht auch bei anderen orientalischen Völkern, in höchster Intensität aber gerade bei dem ägyptischen findet. So möchte ich meine Untersuchungen mit seiner Darlegung schließen.

3.

Auch der zweite Hymnus und das zweite Wunder der Thomas-Akten bietet der Erklärung ungewöhnliche Schwierigkeiten und, wenn mir nur daran läge, für eine an sich selbstverständliche These schlagende Beispiele zu gewinnen, so wäre die Wahl recht töricht. Denn wenn die erste Erzählung ein im Grunde nebensächliches Wunder zum Gegenstande hat, das in keiner Weise die wirklich christliche Lehre berührt und daher verhältnismäßig unverändert weitergegeben werden konnte, so führt uns dieses in Anschauungen, die für die damalige Gemeinde die höchste Wichtigkeit hatten. So ist denn der Hymnus sehr viel stärker christianisiert, und zwar unabhängig sowohl im syrischen wie im griechischen Text. Der Anlaß ist klar, sobald wir den Schluß des Hymnus betrachten, der ganz in die Anschauungen des neutestamentlichen Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen überleitet: die Hochzeit ist hier lediglich das zukünftige, ewig währende Fest des Königs, an dem teilzunehmen die Seligkeit bedeutet; nur von den Gästen ist die Rede. Dagegen spricht die Erzählung und der Anfang des Liedes von einer wirklichen Hochzeit; er beschreibt eine bräutliche Königstochter und scheint den γάμοс in seiner sinnlichen oder doch sinnlich-mystischen Auffassung zu verstehen. Aber auch hier sind in beide Fassungen allegorische kirchliche Deutungs- und Abschwächungsversuche eingedrungen, die sich zwar aus der allgemein üblichen allegorischen Deutung des Hohen Liedes leicht erklären lassen, aber doch das Ursprüngliche verdunkeln. Blicken wir, um es auszusondern, zu der Erzählung herüber, so ist sie zwar im allgemeinen verständ-

licher, aber ihr Verfasser war unendlich viel ungeschickter und plumper als der Mann, welcher wenigstens in der Schilderung des Verhältnisses des Charisios und der Mygdonia entschiedenes literarisches Talent gezeigt hat.[1]) Nebensachen sind töricht hervorgehoben, Hauptsachen ungeschickt verdunkelt worden. So wird selbst die abkürzende Inhaltsangabe naturgemäß zu einer Art Rekonstruktion.

Der Apostel ist in eine Stadt gekommen, deren König soeben seine einzige Tochter vermählen will, und wird zum Hochzeitsfest geladen.[2]) Bei diesem ißt er nicht und trinkt nicht; der herumgebotenen Salbe bedient er sich in einer die Gäste befremdenden Weise; er bestreicht sein Haupt und salbt die Sinnesorgane, drückt den Kranz auf sein Haupt und ergreift einen Zweig. Es ist eine religionsgeschichtlich wichtige Schilderung, wie der Prophet die Ekstase künstlich herbeiführt. Ihr erstes, vorbereitendes Stadium wird sofort beschrieben: er sieht zur Erde und hört die Flötenspielerin gar nicht, die über seinem Haupte bläst[3]); seine Unbeweglichkeit reizt einen frechen Diener zu höhnender Mißhandlung; der Prophet weissagt dessen Tod. Dann tritt die volle Verzückung ein: seine Gestalt verwandelt sich, er strahlt von Schönheit[4]) und beginnt in hebräischer Sprache, die allen außer der Flötenspielerin unverständlich ist[5]), sein Lied:

1) Ich danke den Hinweis auf die verschiedene Überlieferung und den verschiedenen Charakter beider Erzählungen zunächst E. Schwartz.

2) Der Herr des Thomas, Abanes, wird sofort beseitigt; daß der Apostel als Sklave verkauft ist, macht für unsere Erzählung gar nichts aus, sondern gehört ausschließlich zur nächsten Wundererzählung (dem Bau des Palastes). — Die Situation scheint im folgenden ursprünglich so gedacht, daß der König, ja vielleicht auch das Brautpaar bei dem Hymnus zugegen ist; denn noch in unserer Überlieferung beruft sich Jesus vor dem Brautpaar auf diesen Hymnus (vgl. *p.* 118, 7 Bonnet); das ist verdunkelt, als Thomas zum Sklaven geworden ist, der nur unter der Masse des Volkes sein Plätzchen finden kann. Wir werden für die ursprüngliche Schilderung wohl an ein Prachtzelt denken müssen, wie es bei Hochzeiten hellenistischer Könige üblich war (vgl. *Hermes* 35, 87).

3) Ähnliche Schilderungen sind bekanntlich in der Mystik häufig; κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων beginnt die Visionserzählung, κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις lautet die Mahnung, ἀκλινὴς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ die Beschreibung in den Hermetischen Texten.

4) Er wird, wie das der Ägypter erwartet, dem Gotte, der in ihn eintritt, auch körperlich gleich (vgl. *Poimandres* 236).

5) Anders und doch ähnlich beschreibt Lukian, wie Alexander von Abo-

„Meine Braut[1]) ist eine Tochter des Lichtes; sie hat die Herrlichkeit der Könige. Stolz und reizend ist ihr Anblick, fein und mit lauter Schöne geschmückt. Ihre Gewänder gleichen Blütenknospen, deren Geruch duftig und angenehm ist.“ Das Lied preist weiter ihre Schönheit halb sinnlich, halb mystisch: auf ihrem Haupte ruht der König, von ihrem Scheitel strahlt Wahrheit; der Mund und die Zunge, der Nacken, die Finger, alles wird ähnlich gepriesen. Ihr Brautgemach ist licht und duftet von allerlei Blüten und Spezereien. Sieben Brautführer und sieben Brautjungfrauen umgeben sie im Reigentanz. Zwölf Diener sind ihr beigegeben, die alle nach dem Bräutigam ausschauen, damit sie durch seinen Anblick erleuchtet werden und in Ewigkeit bei ihm seien, in jener unvergänglichen Freude, bei dem Hochzeitsfeste, zu dem sich die Fürsten versammeln. Bleiben werden sie bei jenem Mahle, das den Unsterblichen beschieden ist; glänzende Königsgewänder werden sie tragen, werden jubeln und den Vater des Alls preisen, dessen Licht sie empfingen und durch dessen Anblick sie erleuchtet wurden.[2]) Die Speise der Unsterblichkeit werden sie empfangen und trinken von dem Wein, der nimmer dürsten läßt, und lobsingen dem „Vater der Wahrheit und der Mutter der Weisheit“.[3])

Der allgemeine Eindruck, daß es ein Gott oder der Gesandte eines Gottes ist, der dies Lied singt, wird rasch durch ein Wunder, die Bestrafung des Dieners, der vorher den Apostel verspottet hatte, bestätigt. Auf diese Beglaubigung hin fordert der König den Himmelsboten auf, mit in das Brautgemach zu kommen, um über seiner Tochter (oder: für seine Tochter) zu beten. Der Apostel weigert sich erst, denn noch fühlt er den Gott, dessen Nahen er

---

noteichos das Kommen seines Gottes verkündet (c. 13): φωνάς τινας ἀσήμους φθεγγόμενος, οἷαι γένοιντ' ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους οὐκ εἰδότας ὅτι καὶ λέγοι, πλὴν τοῦτο μόνον, ὅτι πᾶσιν ἐγκατεμίγνυ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἀσκληπιόν.

1) So der Syrer ausdrücklich, ἡ κόρη der Grieche. Auch das könnte eine unbefangene Interpretation nie anders als auf die gegenwärtige Braut beziehen.

2) Natürlich bei seinem ersten — noch zukünftigen — Erscheinen als Bräutigam. Wenn hiernach der Aorist, der das in der Zukunft Vorausliegende bezeichnet hat, beibehalten wird, so ist das begreiflich, läßt sich aber deutsch nur durch das einfache Futurum wiedergeben.

3) Es ist das bräutliche Paar selbst, wie es sich in seiner himmlischen Vereinigung ihnen darstellt.

doch verkündet, nicht bei sich; aber der König nötigt ihn. So tritt er in das Brautgemach, verkündet den Brautleuten, was für ein Gott Jesus ist und verheißt sein Erscheinen.[1] Und in der Tat, als alle Zeugen mit dem Apostel das Brautgemach verlassen haben und der Bräutigam sich seiner jungen Gattin nähern will, findet er Jesus bei ihr. Der setzt sich auf das Hochzeitslager, läßt die Neuvermählten sich auf Stühlen ihm gegenübersetzen und predigt ihnen in einer durch ihre Nüchternheit geradezu abstoßenden Rede, die auffällig an die griechischen θέσεις εἰ γαμητέον anklingt, Enthaltsamkeit vom Sinnengenuß. Sie folgen ihm. Als in der Morgenfrühe die Eltern das junge Paar aufsuchen, finden sie es auf Stühlen sich gegenübersitzend, die Braut unverhüllt.[2] Sie fühlt sich durchaus als Weib: in einer „andern Ehe“ ist sie dem Gotte, nicht einem „vergänglichen Manne“ verbunden. Es ist ein Kunstgriff des Erzählers, daß er die stärker sinnlichen Wendungen dem Bräutigam in den Mund legt, der den neuen Gott preist: ὁ μακράν με τῆς φθορᾶς ποιήσας καὶ σπείρας ἐν ἐμοὶ τὴν ζωήν . . . ὁ σεαυτὸν κατευτελίσας ἕως ἐμοῦ καὶ τῆς ἐμῆς σμικρότητος, ἵνα ἐμὲ τῇ μεγαλοσύνῃ παραστήσας (vgl. S. 53) ἑνώσῃς σεαυτῷ . . . . . οὗ ᾐσθόμην καὶ νῦν οὐ δύναμαι ἀμνημονεῖν τούτου, οὗ ἡ ἀγάπη ἐν ἐμοὶ βράσσει.[3] Es wäre vielleicht nicht zu kühn, anzunehmen, daß ursprünglich die Braut mit solchen Worten den Eintritt des verheißenen Wunders berichtete. — Der König zerreißt in Verzweiflung über den Entschluß des jungen Paares seine

1) Allerdings in der formelhaften Wendung ὁ κύριος ἔσται μεθ' ὑμῶν, die ähnlich wie vorher εὔξαι ὑπὲρ τῆς θυγατρός μου hier intensive Bedeutung gewinnt.

2) Der griechische Text spricht nur von dem Fehlen des Schleiers. Ich zweifle, ob nach griechischer oder orientalischer Anschauung die Eltern darüber derart staunen könnten (διὰ τί . . οὐκ αἰδῇ, ἀλλ' οὕτως εἶ ὡς πολὺν χρόνον συμβιώσασα τῷ ἰδίῳ ἀνδρί; und διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην . . οὐδὲ σκεπάζῃ;); doch kommt es mir nicht hierauf, sondern auf die Antwort an: οὐκέτι σκεπάσομαι, ἐπειδὴ τὸ ἔσοπτρον τῆς αἰσχύνης ἀπ' ἐμοῦ ἀφῄρηται· καὶ οὐκέτι αἰσχύνομαι ἢ αἰδοῦμαι, ἐπειδὴ τὸ ἔργον τῆς αἰσχύνης καὶ τῆς αἰδοῦς ἐξ ἐμοῦ μακρὰν ἀπέστη. Das zeigt zwingend, daß wir es hier mit derselben Anschauung zu tun haben, die wir in der Erzählung von Sarapion, dem Ägypterevangelium und dem Evangelienfragment von Oxyrhynchos fanden (oben S. 67). Sich nicht schämen und keine Kinder [gebären bedeutet die höchste Vollendung und Weihe des Weibes.

3) Vgl. ihre eigenen Worte: τὴν ἀγάπην, ἧς ᾐσθόμην ταύτῃ τῇ νυκτί . . . τὸν ἄνδρα, οὗ ᾐσθόμην σήμερον . . . ἀνδρὶ ἀληθινῷ συνεζεύχθην.

Kleider und befiehlt, den Unglückspropheten überall zu suchen; aber er ist verschwunden.

Man hat zur Erklärung des Liedes von theologischer Seite bisher m. W. nur das Hohe Lied und die Gesänge bei syrischen Bauernhochzeiten herangezogen. Ich gestehe gern, den Grund dieser Enthaltsamkeit nicht zu verstehen. Weder das syrische noch das jüdische Lied paßt irgendwie. Daß auf jenen Bauernhochzeiten Braut und Bräutigam auf einen Dreschschlitten gesetzt und als Königspaar angesprochen werden, scheint für unsere Erzählung, in der es sich um eine wirkliche Königstochter handelt, durchaus gleichgültig. Daß die Schilderung in dem Liede des Thomas orientalisch-sinnlich sei und deswegen gerade in den syrischen Bauernliedern ihr Gegenbild haben müsse, kann ich, so sehr ich mich mühe, nicht herausempfinden; auch könnten Einzelheiten ja immer auf Rechnung der gnostischen und syrischen Überarbeitung fallen. So verstehe ich nicht, warum die Erklärer die ihnen doch sicher bekannte Tatsache nicht berücksichtigen, daß auch die christliche Kirche den allgemeinen hellenistischen Hochzeitsbrauch nicht zu ändern vermochte, nach welchem bei der Hochzeit Lied und Rede die Schönheit der Braut und des Bräutigams, die Zurüstungen und den zahlreichen Besuch des Festes, das Brautgemach und selbst das Brautlager priesen.[1]) Selbst die ernsten Gemütern im Grunde anstößigen Mahnungen und Verhaltungsmaßregeln für Bräutigam und Braut fehlten bei christlichen Hochzeiten nicht.[2]) Eine solche Rede müssen die Gäste erwarten, wenn der Apostel zu dem Kranz noch den Zweig nimmt und meditierend dasteht. Ein entsprechendes Lied folgt auch tatsächlich, nur beginnt es gleich mit den Worten: „meine Braut ist die Tochter des Lichtes“; der Gesandte eines Gottes, der das Mädchen zur Ehe fordert, spricht, und als Gottesbraut stellt der Schluß der Erzählung sie dar. Dieser Zusammenhang, der gar nicht zufällig

1) Ich verweise für die Einzelheiten auf *Hermes* 35, 90 ff. Man vergleiche besonders das Gedicht Gregors von Nazianz *carm. ad alios* 3, 177—215 Migne III 1493—1495.

2) Man vergleiche z. B. die Vorschriften Menanders für den κατευναστικὸς λόγος: man versteht durchaus, daß Cyprian *de habitu virg.* 18 seinen Gottesbräuten die Teilnahme an den Hochzeiten und das Anhören der Reden untersagt, *quibus libidinum fomes accenditur, sponsa ad patientiam stupri, ad audaciam sponsus animatur.*



sein kann, erklärt sofort, daß der König, als ein Wunder die Sendung des Propheten bestätigt, ihn in das Brautgemach führt, damit er dort durch sein Gebet den Gott zu dem Mädchen niederziehe, und daß der Prophet zögert, da er noch der Parusie seines Gottes nicht gewiß ist. Wir beginnen durch die christlich-asketische Übermalung hindurch den ursprünglichen Sinn der Erzählung zu ahnen.

Ich habe die Anschauung, die zugrunde liegt, schon im *Poimandres* 221 ff. besprochen, darf aber, da sie uns so besonders befremdlich ist, vielleicht einiges ergänzend wiederholen. Das nächste Gegenbild bieten die Prophetenweihe der Markosier (Irenaeus I 13, 3), in welcher der Prophet das von Gott erlesene Weib als Braut Gottes in das πλήρωμα erhebt (δι' ἡμᾶς ἐγκαταστήσῃ, vgl. Thomas-Akten ἐμὲ τῇ μεγαλοσύνῃ παραστήσας), und die Gewinnung des δαίμων πάρεδρος in dem ersten Berliner Zauberpapyrus[1]), die sich ja auch als Liebesvereinigung auf einem Brautlager vollzieht; ihre Wirkung ist das ewige Leben: εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ. Aber nicht die eigentlich mystische Anschauung von der Seelenbrautschaft waltet in unserer Erzählung, sondern eine viel derber sinnliche, die hinter jener liegt: Gott und Mensch sollen zusammenwirken bei der Zeugung des zukünftigen Königs oder Propheten.

Es ist das in der Tat eine altägyptische Anschauung, auf der im Grunde die göttliche Stellung des Pharao beruht.[2]) Gott Amon will, um Ägypten einen neuen König zu schenken, sich niederlassen zu der, die sein Herz liebt; von Thot geführt schreitet er in Gestalt des Königs zu der Kammer der „Schönsten der Frauen“; erst in der Liebesvereinigung zeigt er sich ihr in seiner göttlichen Gestalt und die Liebe des Gottes durchdringt alle ihre Glieder. Sie ist selbst durch diese Vereinigung zur Göttin, zur Isis geworden, und der Gott verheißt ihr beim Scheiden die Geburt des göttlichen Kindes, mit dem er ganz sein wird und das die Erde mit Wohltaten beglücken wird. — Wir sehen, als das Pharaonentum und sein religiöser Glanz erloschen ist, die Priester noch immer an dieser Lehre festhalten. Plutarch kennt und erwähnt griechische Schriften, welche die Mög-

1) Parthey *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* 1865 S. 109 ff..

2) Vgl. für das folgende Moret *Du charactère religieux de la royauté pharaonique, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études* XV *p.* 49 ff.

lichkeit solcher Liebesvereinigung ernsthaft erörterten. Wir müssen seine Angaben genau prüfen: *Quaest. conv.* VIII 1, 3: Αἰγύπτιοι τόν τ' Ἄπιν οὕτω λοχεύεσθαί φασιν ἐπαφῇ τῆς σελήνης (des Mondgottes)· καὶ ὅλως ἄρρενι θεῷ πρὸς γυναῖκα θνητὴν ἀπολείπουσιν ὁμιλίαν· ἀνάπαλιν δ' οὐκ ἂν οἴονται θνητὸν ἄνδρα θηλείᾳ θεῷ τόκου καὶ κυήσεως ἀρχὴν παρασχεῖν διὰ τὸ τὰς οὐσίας τῶν θεῶν ἐν ἀέρι καὶ πνεύμασι καί τισι θερμότησι καὶ ὑγρότησι τίθεσθαι. *Vita Num.* 4: καίτοι δοκοῦσιν οὐκ ἀπιθάνως Αἰγύπτιοι διαιρεῖν, ὡς γυναικὶ μὲν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιάσαι θεοῦ καί τινας ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως, ἀνδρὶ δὲ οὐκ ἔστι σύμμιξις πρὸς θεὸν οὐδὲ ὁμιλία σώματος. Ich habe den Stellen früher noch nicht die gebührende Beachtung geschenkt, weil ich durch Usener noch nicht auf Philo *De Cherubim* (13 = I *p.* 180 Cohn) aufmerksam geworden war. Er spricht von Frauen, die er zugleich als Tugenden symbolisiert[1]), und will ein Mysterium verkünden: Ἀρκτέον οὖν τῆς τελετῆς ὧδε. ἀνὴρ μὲν γυναικί, ἄνθρωπος δ' ἄρρην ἀνθρώπῳ θηλείᾳ τὰς ἐπὶ γενέσει παίδων ὁμιλίας ἐπακολουθῶν τῇ φύσει συνέρχεται ποιησόμενος. ἀρεταῖς δὲ πολλὰ καὶ τέλεια τικτούσαις θέμις οὐκ ἔστιν ἀνδρὸς ἐπιλαχεῖν θνητοῦ, μὴ δεξάμεναι δὲ παρά τινος ἑτέρου γονήν, ἐξ ἑαυτῶν μόνων οὐδέποτε κυήσουσι. τίς οὖν ὁ σπείρων ἐν αὐταῖς τὰ καλὰ πλὴν ὁ τῶν ὅλων πατήρ, ὁ ἀγέννητος θεὸς καὶ τὰ σύμπαντα γεννῶν; σπείρει μὲν οὖν οὗτος, τὸ δὲ γέννημα τὸ ἴδιον, ὃ ἔσπειρε, δωρεῖται. γεννᾷ γὰρ ὁ θεὸς οὐδὲν αὑτῷ, χρεῖος ἅτε ὢν οὐδενός, πάντα δὲ τῷ λαβεῖν δεομένῳ. παρέξω δὲ τῶν λεγομένων ἐγγυητὴν ἀξιόχρεων τὸν ἱερώτατον Μωυσῆν. τὴν γὰρ Σάρραν εἰσάγει τότε κύουσαν, ὅτε ὁ θεὸς αὐτὴν μονωθεῖσαν ἐπισκοπεῖ, τίκτουσαν δὲ οὐκέτι τῷ τὴν ἐπίσκεψιν πεποιημένῳ, ἀλλὰ τῷ σοφίας τυχεῖν γλιχομένῳ, οὗτος δὲ Ἀβραὰμ ὀνομάζεται. γνωριμώτερον δ' ἐπὶ τῆς Λείας ἐκδιδάσκει λέγων ὅτι τὴν μὲν μήτραν ἀνέῳξεν αὐτῆς ὁ θεός — ἀνοιγνύναι δὲ μήτραν ἀνδρὸς ἴδιον — ἡ δὲ συλλαβοῦσα ἔτεκεν οὐ θεῷ — ἱκανὸς γὰρ μόνος καὶ αὐταρκέστατος ἑαυτῷ — ἀλλὰ τῷ κάματον ἀναδεχομένῳ ὑπὲρ τοῦ καλοῦ Ἰακώβ, ὥστε τὴν ἀρετὴν δέχεσθαι μὲν παρὰ τοῦ αἰτίου τὰ θεῖα σπέρματα, τίκτειν δέ τινι τῶν ἑαυτῆς ἐραστῶν, ὃς ἂν τῶν μνηστήρων ἁπάντων προκριθῇ κτλ. Ich kenne keine Stelle, die schlagender die eigen-

---

1) Auch Isis wird ja als Σοφία, Πρόνοια oder Ἀλήθεια (?) gefaßt. Sie ist die Helena oder *Luna* des Simon Magus, aber auch die Σελήνη des Alexander von Abonoteichos.

tümliche Verbindung jüdischer Tradition mit ägyptisch-griechischer Mystik in Philo zeigte.

Ich brauche jene uns befremdliche Vorstellung nicht in der Geschichte zu verfolgen.[1]) Die alte Anschauung von der Geburt Alexanders genügt allein schon: sowohl von dem Gotte wie von dem letzten Vertreter des Königsgeschlechtes stammt er ab; erst die griechische Fassung hat Nectanebus zum Betrüger gemacht.[2])

Wie in den ägyptischen Inschriften der Titel Gattin oder Kebse des Gottes ein sakraler Ehrentitel ist, so sehen wir überall das von Gott begnadete Weib zu einer besonderen sakralen Stellung emporsteigen. In den ältesten Fassungen wird es, wie erwähnt, zu Isis selbst, oder wie die jüngere Anschauung gesagt hätte, zur Σοφία. Es wäre sehr möglich, daß schon in der ältesten und gröbsten Deutung des alten Mysteriums die wahre Ehe mit dem Gotte erst nach dem Tode eintritt, die erste irdische Vereinigung aber nur die Unsterblichkeit gibt.[3]) Aber auch ohne diese Annahme scheint mir die Einheit von Lied und Erzählung erwiesen. Der König muß nach dem Liede jene Begnadigung seiner Tochter erwarten, welche die irdische Ehe nicht ausschließt und dem zukünftigen Thronerben erst die sakrale Weihe als Gottkönig gibt. Der Prophet freilich hat mit seinem Liede eine andere Auffassung der Gottesbrautschaft verbunden.

Ist dies der ursprüngliche Sinn und stellt ein christlicher Dichter hier in freiem Schaffen heidnische und christliche Anschauung jenes

---

1) Bei Josephos (XVIII 65 Niese) verkündet der Oberpriester der Isis der Frau eines Senators, Gott Anubis habe an ihr Wohlgefallen gefunden; sie ergibt sich dem vermeintlichen Gotte mit Wissen und Willen ihres Mannes. Ähnlich berichtet Rufinus *Hist. eccl.* II 25 von einem Priester des Ἀγαθὸς δαίμων (? *Saturnus*) zu Alexandria, daß er den Männern der Frauen, die ihm gefielen, verkündete, der Gott begehre jene zur Ehe: *tum is qui audierat gaudens quod uxor sua dignatione numinis vocaretur, exornatam comptius insuper et donariis onustam, ne vacua scilicet repudiaretur, coniugem mittebat ad templum e. q. s.* Es ist eine offenbar allbekannte Verdächtigung, die auch dem Irenaeus bei seiner Schilderung der Prophetenweihe des Markos wenigstens im Sinne liegen mag. Daher ist auch Lukians Erzählung (*Alex.* 42) zu erklären, daß vornehme Römer dem Alexander ihre Frauen zuführten, damit sie von ihm empfingen. Ob Lukian das erfunden hat oder nicht, bleibt dabei gleichgültig.

2) Man darf wohl fragen, wie der Grieche empfunden hat, der Joseph vom Stamme Davids ableitete.

3) Vgl. das Mysterium der λῆψις δαίμονος παρέδρου oben S. 139.

Mysteriums einander gegenüber? Ich gestehe, daß mir diese Annahme schwer fällt, weil die ganze Erzählung diesen Gedanken mehr verdunkelt als hervorhebt; nicht einmal in den Reden Jesu und des Apostels tritt er irgend hervor. Auch war jene Gegenüberstellung für den Christen gefährlich genug. Es gilt eine zweite Möglichkeit vorher wenigstens ernst zu erwägen.

Die Predigt vollkommener geschlechtlicher Enthaltsamkeit ist bekanntlich nichts dem Christentum irgendwie Eigentümliches. Sie begegnet uns im hellenistischen Judentum (Essener, Therapeuten), im Serapiskult (Rufin *hist. eccl.* II 23), in der philosophischen Askese (bei den Neupythagoreern, vielleicht seit Apollonios, vgl. oben S. 44), endlich in den verschiedenen gnostischen Sekten.[1] Wer einmal nachdenklich das dritte Buch der *Stromateis* des Klemens gelesen hat, wird weder ihre Namen noch die Sondermeinungen der einzelnen Lehrer betonen, sondern sich einer einheitlichen gewaltigen Bewegung gegenüber fühlen, die in den Pastoralbriefen schon vorausgesetzt, ja im Grunde schon von Paulus bekämpft wird. Zur vollkommenen Askese gehören dabei in der Regel drei Dinge: Enthaltung von Fleisch, von Wein und von Geschlechtsgenuß. Wir begreifen, daß diese Predigt gerade bei dem allgemeinen sittlichen Verfall einen gewaltigen Zauber üben mußte, und ahnen, daß sie auf religiösem Boden erwuchs und durch den Synkretismus fortgetragen wurde. Aber wir kennen ihren Ursprung nicht und dürfen froh sein, wenn wir ihre religiöse Bedeutung auch nur innerhalb des Synkretismus erraten. Psychologisch wäre sie am leichtesten begreifbar, wenn sie in der Anschauung wurzelte, daß, wer der göttlichen συνουσία gewürdigt worden ist, sich der menschlichen zu enthalten habe. Doch genügt das natürlich nicht. Etwas weiter führt vielleicht die Beobachtung eines gewissen Parallelismus dieser asketisch-mystischen Lehre mit der aus altem Naturkult fortgebildeten religiösen Wertung der συνουσία.

Wir sahen früher, daß jene seltsame Anschauung der Phibioniten, jede geschlechtliche Vereinigung mit einer ἀδελφή hebe die Beteiligten in einen höheren Aion, heidnisch und altem Naturkult entnommen ist (S. 53). Dasselbe gilt dann natürlich von den Anhängern

1) Es war voreilig, wenn Gutschmidt (*Kl. Schriften* II 358) nur dieses Zuges halber die Herkunft unserer Geschichte nach Indien verlegte. Selbst wenn der Gedanke ursprünglich von dort stammt, ist er zur Zeit dieser Akten schon so allgemein verbreitet, daß gar kein Schluß möglich ist.

des Karpokrates. Man vergleiche Clemens III 6, 54 ἡ δὲ Καρποκράτους δικαιοσύνη καὶ τῶν . . . τὴν ἀκόλαστον μετιόντων κοινωνίαν mit III 4, 27 εἰσὶν δ' οἳ τὴν πάνδημον Ἀφροδίτην κοινωνίαν μυστικὴν ἀναγορεύουσι ἐνυβρίζοντες καὶ τῷ ὀνόματι . . . . τήν τε σαρκικὴν καὶ τὴν συνουσιαστικὴν κοινωνίαν ἱεροφαντοῦσι καὶ ταύτην οἴονται εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοὺς ἀνάγειν τοῦ θεοῦ.[1]) Nicht das Evangelienwort τῷ αἰτοῦντί σε δός und noch weniger Platos Lehre von der Weibergemeinschaft, auf die Clemens III 2, 5 verweist, ja nicht einmal der Kynismus ist hierfür Anlaß, sondern heidnischer Mysterienbrauch; jene Schilderung der Orgien, die Clemens *Strom.* III 2, 10 gibt, geht an und für sich freilich wohl auf eine Schilderung von ähnlicher Zuverlässigkeit wie Juvenals Satire XV zurück; aber daß ein Kern des Wahren zugrunde liegt, zeigt Tertullian *de ieiunio* 17 und besser noch der Bericht über die im Jahre 169 v. Chr. in Italien unterdrückten orientalischen Bakchanalien.[2]) Die Askese heftet sich gerade an diese Vorstellungen und kehrt sie um: auch der γάμος wird als πορνεία aufgehoben, weil die Christen die ἀνάστασις schon empfangen haben[3]); die συνουσία heißt κοινωνία

1) III 4, 29 wird, leider unvollständig, der ἱερὸς λόγος angeführt, der das rechtfertigen soll. In einem ähnlichen Evangelium, das Epiphanios *Haer.* 26 erwähnt, gibt Jesus das Vorbild und sagt δεῖ οὕτως ποιεῖν, ἵνα ζήσωμεν (vgl. oben S. 16 A. 2).

2) Dieselbe Schilderung hat bekanntlich Fronto weiter ausgeschmückt (vgl. Minucius Felix c. 9), freilich gegen „die Christen" gewendet. Vergleicht man die ähnlichen Erzählungen bei Epiphanios *Haer.* 26, so möchte man fast vermuten, daß ähnliche christliche Invektiven gegen die Haeretiker Quelle des heidnischen Autors waren. Genannt werden vier Perversitäten: 1. Kult des eselsköpfigen Gottes, als heidnischer, später christianisierter Brauch erwiesen von Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln;* 2. Verehrung des göttlichen Phallus, als heidnischer, später christianisierter Kult erwiesen *Poimandres* 33; 3. Opfer des Kindes, vgl. Bakchanalienbericht und Epiphanios a. a. O.; 4. sexuelle Orgien als heidnisch durch den Bakchanalienbericht, als christianisiert durch Clemens a. a. O. erwiesen. Bei Plinius kann wenigstens ich noch keine Andeutung solcher Beschuldigungen finden. — Über die Datierung des Minucius hier zu sprechen, scheint überflüssig. Die Behauptung Harnacks, sein Werk könne sprachlich nicht in Frontos Zeit fallen, wird kein Philologe sich aneignen, der einmal die lexikalischen und syntaktischen Übereinstimmungen beider Autoren geprüft und sich die Frage vorgelegt hat, ob ein Klassizist jener Zeit für den philosophischen Dialog ein anderes Vorbild als Cicero kennen konnte.

3) Clemens *Strom.* III 6, 48 εἰ γοῦν τὴν ἀνάστασιν ἀπειλήφασιν, ὥς αὐτοί λέγουσι, καὶ διὰ τοῦτο ἀθετοῦσι τὸν γάμον.

φθορᾶς (Clemens *Strom.* III 12, 81).[1]) Dem entspricht bekanntlich die volkstümliche christliche Literatur, d. h. eben unsere Apostelakten. Für weite Kreise ist sicher feste Überzeugung gewesen, was in den *Acta Pauli et Theclae* 12 als Inhalt der Lehre des Apostels angegeben wird: ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἁγνοὶ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε (vgl. auch *Apoc. Ioh.* 14, 4). Gerade der strenge Parallelismus zu der zuerst geschilderten Bewegung würde es nahe legen, den Grund in derselben mystischen Gottesbrautschaft zu sehen, wie in den Akten des Thomas. Gewiß spricht nur diese Erzählung die Anschauung noch einigermaßen klar aus; aber wiederzuklingen scheint sie doch auch in der Lehre des Paulus (*Acta Pauli et Theclae c.* 6) μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἁγνείας αὐτῶν.[2]) Auch als aus dieser ausschließlichen Hoffnung der ἁγνοί nur die Aussicht auf einen bevorzugten Platz im Himmel geworden ist, klingt in den Worten bisweilen die ursprüngliche Vorstellung noch nach, so wohl bei Athenagoras (*Leg.* 33 *p.* 43, 27 Schwartz): εὕροις δ' ἂν πολλοὺς . . . καταγηράσκοντας ἀγάμους ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ· εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι (vgl. oben S. 53) τῷ θεῷ κτλ. Es kann nicht meine Sache sein,

---

1) Der Auffassung der συνουσία als Mittel, sich in den Himmel zu erheben, geht von früh die Auffassung des γάμος als Fessel, die an die Erde heftet, parallel. Wir finden sie auch in heidnischen Kreisen, so in einer Quelle des Alchemisten Zosimos (*Poimandres* 105), die sich auf die Pandora-Erzählung und auf den Jambographen Semonides (*fr.* 7, 116 B[4]) berief. Es handelt sich wohl um mehr als um eine naheliegende Metapher. Auch die Erklärung des Gavius Bassus (Quintilian I 6, 36) *caelibes* sei gleich *caelites* und ἠΐθεοι gleich ἢ θεοί, braucht durchaus kein schlechter Witz zu sein. Man denke an Nigidius.

2) Die Männer οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες (also wie Amun) werden geschieden und anders gepriesen. Zur ganzen Auffassung vgl. Tertullian *ad Uxorem* 4: *malunt enim deo nubere, deo speciosae, deo sunt puellae. cum illo vivunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant.* Man muß dies möglichst streng von der gleichzeitigen Vorstellung einer allgemeinen Seelenbrautschaft mit dem Λόγος θεοῦ trennen, die freilich aus der gleichen Quelle erwachsen ist. Ich brauche nach Dieterichs *Mithrasliturgie* hierüber nicht viele Worte zu machen. Mit der bloßen Bezeichnung als „bildliche Redewendung" tut man das nicht ab. Man vergleiche mit unserer Tertullianstelle die gleich zu erwähnenden Äußerungen des Hieronymus, um zu empfinden, daß die aus uralter Volksempfindung hervorgewachsenen Bilder eine besondere Gewalt besitzen.

aufzuzählen, wie bald danach schon die Bezeichnung Ehebruch gegen Gott für die Verletzung des Keuschheitsgelübdes erscheint und Hieronymus endlich die volkstümliche, d. h. mönchische Anschauung so rhetorisch fein und dem Empfinden nach so roh ausspricht, daß selbst die Mutter der Nonne zur Schwiegermutter Gottes wird.[1]) Man vergleiche einmal die λῆψις δαίμονος παρέδρου im ersten Berliner Zauberpapyrus und den Beginn des Alexanderromanes mit der Ermahnung der Nonne bei Hieronymus (*Ep.* 22, 25 *p.* 411 Migne): *semper te cubiculi tui secreta custodiant, semper tecum sponsus ludat intrinsecus. oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur; et cum te somnus oppresserit, veniet post parietem et mittet manum suam per foramen et tanget ventrem tuum, et expergefacta consurges et dices „vulnerata caritate ego sum" et rursus ab eo audies „hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus"* (Hohes Lied 4, 12).[2]) Christ und Heide stehen sich in ihren Anschauungen unendlich nahe. Bei dem Kampfe, den die Kirche bekanntlich lange Zeit gegen diese nicht von ihr geschaffene, oft für sie sogar gefährliche Askese geführt hat, liegt es sehr nahe, hierin ein allmähliches Durchdringen einer älteren hellenistischen Grundanschauung, nicht aber eine Neubildung innerhalb des Christentums zu sehen.

Doch genug! Zu einer sicheren Lösung ist auf diesem Wege noch nicht zu kommen. So will ich lieber auf eine heidnische Bekehrungsgeschichte aufmerksam machen, die freilich erst durch ihre christlichen Gegenbilder verständlich wird; sie mag zugleich zu den Untersuchungen über die Form zurückführen, denen diese Arbeit gewidmet ist.

Jülicher hat unlängst im *Archiv für Religionsgeschichte* VII 375 die Aufmerksamkeit auf eine syrische Asketenerzählung gelenkt, in der er mit Recht Spuren einer bis über Paulus hinaufreichenden

---

1) Hieronymus *Ep.* 22, 20 *p.* 407 Migne (Dieterich *Mithrasliturgie* 132). Die alte Anschauung bricht 22, 5 in der Behauptung hervor, daß Gott zwar allmächtig sei, aber eine gefallene Jungfrau doch nicht wieder erheben und selig machen könne. Die Gleichsetzung mit der Göttin könnte man *Ep.* 22, 2 wiederfinden *mundum subiciat pedidus tuis* (Isis steht ja auf der Weltkugel); doch läßt sich die Stelle auch anders erklären.

2) Wegen des Gegensatzes zu unsern Akten erwähne ich noch die Mahnung, nicht auszugehen: *zelotypus est Iesus, non vult ab aliis videri faciem tuam.* Selbst ein Schleier nützt nichts gegen seine Eifersucht.

Sitte und Anschauung erkannte.[1]) Ein Kleriker Johannes, der selbst in „geistlicher“, d. h. vollkommen enthaltsamer Ehe lebt, trifft auf ein Mimenpaar, Jüngling und Mädchen, Theophilos und Maria, die sich nach allgemeiner Annahme der Unzucht ganz ergeben haben. In Wahrheit leben auch sie, die Kinder vornehmer Eltern, in strengster Enthaltsamkeit und geistlicher Ehe. Den Jüngling hat kurz vor der Hochzeit ein greiser, wundertätiger Bettler zu diesem Entschluß bekehrt; der Bettler, einst ebenfalls ein vornehmer Jüngling, ist von seinem Hochzeitsmahle entflohen, um sich ganz der Enthaltsamkeit zu ergeben. Theophilos, durch diese Erzählung ergriffen, hat seine Braut zu dem gleichen Entschluß überredet; bald nachdem er sein Geheimnis dem ehrerbietig lauschenden Johannes verraten hat, entschwindet er mit seiner Genossin aus der Stadt; Johannes sucht ihn überall vergeblich.

Die Geschichte selbst ist jung; dreimal ist dasselbe Motiv verwendet, nur daß Johannes wenigstens nicht bekehrt wird, sondern schon in geistlicher Ehe lebt. Die Erzählung von der Bekehrung der Braut ist völlig gleich der viel älteren von dem Mönch Amun. Mime und Mimin als Asketen sind uns schon in der Sarapion-Erzählung begegnet. Der nackte Wanderasket und seine „Spielgenossin“ eignen sich in der Tat für den Mimus, der Entblößung und Schamlosigkeit verlangt. Sie bekehren dort ihre Herrschaft, ein heidnisches Mimenpaar, zu gleicher Enthaltsamkeit und ziehen trotz aller Bitten der Neubekehrten davon. Das sieht echter aus, als die Erzählung des Johannes, der ganz überflüssig ins Vertrauen gezogen wird. Aber wir müssen noch über die christliche Literatur hinaufsteigen.

Im *Hermes* 35, 607 ff. habe ich aus dem Straßburger *Papyrus gr.* 92 Reste eines Florilegiums herausgegeben, das auf die Rückseite einer Handschrift des Isokrates πρὸς Δημόνικον nach Wilckens Schätzung gegen Anfang des dritten Jahrhunderts geschrieben ist.[2]) Dem Schluß einer Rede oder eines Briefes[3]), der uns gleich näher

1) Zu der Geschichte selbst vgl. auch J. Horvitz *Spuren griech. Mimen im Orient* S. 38. Die geistliche Ehe erwähnt als außerordentlich verbreitet Tertullian *ad Ux.* I 6 (vgl. *De resurrect. carnis* 8). Die gegen Jülicher geltend gemachten Einwände glaube ich zu kennen.

2) Der erhaltene Teil stammt aus einem Kapitel περὶ γάμου oder περὶ πορνείας.

3) Zu vergleichen wäre der Brief des Herodes Atticus oben S. 71.

beschäftigen wird, folgt ein Apophthegma aus Favorinus. Das Werk, das danach nur in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgefaßt sein kann, ist schon wegen der Benutzung jenes Philosophen und Rhetors sicher nicht christlich. Ich gebe das Rede-Fragment mit den Ergänzungen, die ich damals ohne jede Kenntnis seiner Bedeutung vorschlug, und die mir dem Sinne nach noch heute sicher erscheinen. | [πολλάκις διω]ρύξατο καὶ διεσείσατο·[1]) εἶτα . . . . μήτε κενὸς μήτε μεσ[τὸς κοιμηθῆναι ἢ διανυκτε]ρεῦσαι· εἶτα τοιαύτας τινὰς [ἐπιτηδεύσεις τε ἑαυτοῦ] καὶ ἐπιμελείας περὶ τοῦ πορ[νείας ἀπέχεσθαι πάσης] πρός με διεξῄει οὗτος, ὃν λ[αγνίστατον ὠνόμασεν] ὁ τοῦ Ἡφαίστου ἱερεύς, ἃς ἐγ[ὼ οὐκ ἂν δυναίμην οὐδὲ] λέγειν πρὸς σέ. τὸν δὲ κολοφῶ[να ἐκεῖνον μάλιστα τού]τοις ἐπῆγεν, ὅτι εἰ θέλει [τις γυναῖκα εἰς τὴν οἰ]κίαν ἀγαγεῖν, ἐν μὲν ταῖς α]ἰσχραῖς ἀηδία· καὶ πῶς] οὐκ ἀβίωτον οὕτως ἐστί[ν; ἐν δὲ ταῖς καλαῖς φόβος μὴ] μοιχεία γίνηται· καὶ τοῦτο αἴ[σχιστόν ἐστιν, ὅτι ὑπὸ λύ]πης ἅμα ἀποπνίγεται κα[ὶ ἐπιθυμίας. αὐτοῖς δὴ] οὕτω νόμιμόν ἐστιν καὶ [πάσης ἀπέχεσθαι μίξεως[2])].

Der Redende hat einen Mann angetroffen, der einer bestimmten religiösen oder philosophischen Sekte angehört. Er steht im Rufe zügellosester Sinnenlust und wahrt doch aufs ängstlichste seine Reinheit. Die Mittel, die er in dieser „Askese“ verwendet, zeigen, daß er mit einem Weibe (oder mehreren) zusammenlebt und jeden Augenblick seine Lust befriedigen könnte. Er meidet die πορνεία, zu der er, wie die ganze Begründung zeigt, den γάμος rechnet.[3]) Wenn der Redende die Einzelmaßregeln der angesprochenen Person nicht alle zu nennen vermag, so könnte man vielleicht vermuten, daß er zu einem Weibe oder zu einem jungen Manne spricht und bekehren will. Aber auch wenn wir von solchen Schlüssen ganz absehen, genügt das Erhaltene, um uns nicht nur das Walten dieser asketischen Tendenz, sondern auch ihre literarische Darstellung in

1) Rest einer Mahnung, sich des Weins zu enthalten, der schon oft den Entschluß zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit ins Wanken gebracht hat. Ähnlich verbindet beides Apollonios, die sogenannten Enkratiten u. a.

2) Besser wäre πορνείας.

3) Die Ehe ändert an der sittlichen Wertung der Handlung nichts; daher der neutrale Ausdruck γυναῖκα εἰς τὴν οἰκίαν ἀγαγεῖν. Es ist genau die Stimmung der christlichen Enkratiten. Auch der Verkehr mit den Weibern ist dabei der gleiche, vgl. Epiphanios 47, 3 σεμνύνονται . . ἐγκράτειαν . . μέσον γυναικῶν εὑρισκόμενοι . . . γυναιξὶ δὲ συνοδεύοντες καὶ συνδιαιτώμενοι καὶ ἐξυπηρετούμενοι ὑπὸ τῶν τοιούτων.

Erzählungen auch für das Heidentum zu belegen. Ich sehe darin eine neue Stütze für meine Vermutung, daß sowohl die apokryphen Apostelakten wie die Mönchserzählungen mit der heidnischen philosophisch-religiösen Aretalogie und Novelle eng zusammenhängen.

Ein Wort verlangt noch jene Deklamation gegen die Ehe in den Thomas-Akten, die uns so frostig und unpassend erscheint: der erscheinende Christus stellt dem Brautpaar vor, daß Ehe und Kinder Sorgen bringen und letztere doch einmal sterben: ἐὰν δὲ καὶ κτήcηcθε παῖδαc πολλούc, διὰ τούτουc γίνεcθε ἅρπαγεc καὶ πλεονέκται, ὀρφανοὺc δέροντεc καὶ χήραc πλεονεκτοῦντεc, καὶ ταῦτα ποιοῦντεc ὑποβάλλετε ἑαυτοὺc εἰc τιμωρίαc κακίcταc. οἱ γὰρ πολλοὶ παῖδεc ἄχρηcτοι γίνονται, ὑπὸ δαιμονίων ὀχλούμενοι, οἳ μὲν φανερῶc, οἳ δὲ καὶ ἀφανῶc. γίνονται γὰρ ἢ cεληνιαζόμενοι ἢ ἡμίξηροι ἢ πηροὶ ἢ κωφοὶ ἢ ἄλαλοι ἢ παραλυτικοὶ ἢ μωροί. ἐὰν δὲ καὶ ὦcιν ὑγιαίνοντεc, ἔcονται πάλιν ἀποίητοι(?), ἄχρηcτα καὶ βδελυκτὰ ἔργα διαπραττόμενοι· εὑρίcκονται γὰρ ἢ ἐν μοιχείᾳ ἢ ἐν φόνῳ ἢ ἐν κλοπῇ ἢ ἐν πορνείᾳ, καὶ ἐν τούτοιc πᾶcιν ὑμεῖc cυντριβήcεcθε.[1])

Man vergleiche hiermit Clemens *Strom.* III 3, 22 ff. (*p.* 520. 521): aus einem heidnischen Florilegium entnimmt er zunächst eine Anzahl Dichterstellen, unter denen gleich die erste (aus Euripides *fr.* 908) denselben Gedanken behandelt:

> ἔπειτα παῖδαc cὺν πικραῖc ἀλγηδόcιν
> τίκτω; τεκοῦcα δ', ἢν μὲν ἄφροναc τέκω,
> cτένω ματαίωc, εἰcορῶcα ⟨μὲν⟩ κακούc,
> χρηcτοὺc δ' ἀπολλῦc', ἢν δὲ καὶ cεcωcμένουc,
> τήκω τάλαινα καρδίαν ὀρρωδίᾳ.
> τί τοῦτο δὴ τὸ χρηcτόν;

Er schließt die Reihe: ταύτῃ οὖν φαcι καὶ τοὺc Πυθαγορείουc ἀπέχεcθαι ἀφροδιcίων (vgl. oben S. 45 A. 1). Den Gedanken des Straßburger Anonymus finden wir bei Stobaios 67, 17 (ὅτι κάλλιcτον γάμοc): Πιττακὸc ἐπύθετό τινοc διότι οὐ βούλεται γῆμαι· τοῦ δὲ φήcαντοc· ἐὰν μὲν καλὴν γήμω, ἕξω κοινήν, ἐὰν δὲ αἰcχράν, ἕξω ποινήν κτλ. Der Gedanke kehrt wie bei anderen so auch bei Theophrast und Seneca wieder, deren Bücher über die Ehe Hieronymus im ersten Buch gegen Jovinian benutzt; daß er in den θέcειc εἰ γαμητέον häufig war,

1) Erst im zweiten Teil wird für die ἁγνεία als Lohn die Unsterblichkeit und die Hochzeit im zukünftigen Leben versprochen.



zeigt Libanios (IV 1063 Reiske) τὰς μοιχείας φασὶ δεδοίκαμεν καὶ βαρὺ τὰς τῶν παίδων ἀποβολὰς ἡγούμεθα. Man sieht, beide Argumente gehören in dieser philosophisch-rhetorischen Literatur zusammen.

Daß diese Literatur in einer heidnischen Erzählung, auch wenn sie der vollkommenen Askese zugleich eine religiöse Bedeutung gab, mitbenutzt werden konnte, ist selbstverständlich. Weit schwieriger wäre die Annahme, der christliche Autor habe nur jene zuerst ausgesonderte mystisch-sinnliche Erzählung vor sich gehabt und die Gedanken der θέσις ohne eigentlichen Anlaß mit ihr verbunden. Auf Gregor von Nazianz (*Carm. mor.* 1 Migne III 522 ff.) wird sich niemand berufen; gewiß benutzte er diese θέσεις so ausgiebig, wie es von dem hochgebildeten Rhetor zu erwarten war; aber unser Erzähler ist alles andere eher, als Rhetor.

So scheint es mir denn in jeder Hinsicht methodisch richtiger, drei Stufen anzunehmen. Zunächst eine Propheten-Erzählung, die sich wieder dem Märchenton stark genähert zu haben scheint. Bei der Hochzeit der Königstochter erscheint der Bote eines Gottes, der Wohlgefallen an ihr gefunden hat, und freit um sie; der Gott folgt alsbald nach und erscheint im Hochzeitsgemach, um selbst ihren Schoß zu segnen. Die Umbildung in das Asketische folgt sodann zunächst noch auf heidnischem Boden, vielleicht schon in Syrien, wo ja die Lehre von dem Wert der geschlechtlichen Enthaltsamkeit eifrige Aufnahme fand. Die christliche Überarbeitung fügte, besonders in dem Liede, Einzelzüge hinzu; sie suchte nach der andern Seite in der Erzählung die Beziehungen auf das geschlechtliche Verhältnis abzuschwächen; aber im Grunde ist sie auch hier nur oberflächlich geblieben.

Ich könnte für diese Annahme noch anführen, daß sie nicht nur mit dem, was wir für das erste Lied ermittelt haben, gut zusammenstimmt, sondern auch dem Verhältnis christlicher und heidnischer Askese entspricht, das wir früher (Teil I § 2) glaubten, wenigstens ahnen zu können. Die verschiedenen Züge würden sich zu einem einheitlichen Bilde zusammenschließen, aus dem sich auch jene auf S. 67 besprochenen rätselhaften beiden Evangelienfragmente leicht verstehen ließen. Allein zur vollen Entscheidung führt all das nicht; die rein literarische Untersuchung kann nur die Fragen aufdecken; ihre letzte Beantwortung wird sie der Religionsgeschichte und der Theologie

überlassen müssen. Ich bin zufrieden, wenn ich gezeigt habe, daß man bestimmte christlich-gnostische Lehren hier nicht suchen soll und nicht finden kann, und wenn es mir gelungen ist, an zwei Beispielen die Größe des Einflusses wenigstens annähernd nachzuweisen, welchen die stärker entwickelte, schriftstellerisch höherstehende heidnische Literatur auf die frühchristliche geübt hat. Ich beneide den Theologen, der einmal mit voller Kenntnis beider Literaturen das ganze Gebiet dieser Erzählungen durchwandern wird; er wird nicht nur eine Fülle falscher Auslegungsversuche mühelos beseitigen, sondern sich und uns erst ganz zur Anschauung bringen, wie stark das Christentum und wie stark wir selbst vom Hellenismus beeinflußt sind. Möge er bald kommen!

Nachträge.

Zu S. 11. Properz und Nonnos.

Die Stelle des Properz, auf welche mich erst bei der Korrektur mein gütiger Helfer und Berater O. Plasberg aufmerksam machte, verdient eine etwas eingehendere Betrachtung. Sie lautet (III 17, 19):

quod super est vitae, per te et tua cornua vivam
virtutisque tuae, Bacche, poeta ferar.[1])
dicam ego maternos Aetnaeo fulmine partus,
Indica Nysaeis arma fugata choris
vesanumque nova nequiquam in vite Lycurgum,
Pentheos in triplices funera grata greges
curvaque Tyrrhenos delphinum corpora nautas
in vada pampinea desiluisse rate
et tibi per mediam bene olentia flumina Naxon,
unde tuum potant Naxia turba merum.

Es ist eine fortlaufende mit dem ἱερὸς γάμος in Naxos schließende Kette der Taten und Wunder des Gottes, die hier versprochen wird. Der Dichter schließt:

haec ego non humili referam memoranda cothurno,
qualis Pindarico spiritus ore tonat.

An Nonnos, dessen ποικίλος ὕμνος (1, 15) noch fühlbar halb-sakralen Charakter trägt, denkt wohl jeder Leser. Derartige Lieder können also ebenfalls als kunstmäßige Fortbildungen der Aretalogie gelten.[2]) —

---

1) Den Versuch einer solchen Aretalogie macht, wie wieder O. Plasberg erinnert, auch Silius Italicus VII 162—211; freilich beschränkt er sich auf ein Wunder.

2) Mit der Bitte des Aion an Zeus (Gesang VII) muß man den Mythos der Κόρη κόσμου vergleichen, um zu empfinden, daß auch die Osiris-Religion mit einwirkt; dann wird aus Nonnos auch jenes eigentümliche Preislied auf Osiris bei Tibull I 7 (besonders V. 43—46) verständlich. Wir begreifen ferner, daß Nonnos sein Lied in den Schutz des Proteus, also natürlich des Ἀγαθὸς δαίμων, bzw. Αἰών, stellt. Die volle Gleichheit beider göttlicher Wesen, die uns in den Erzählungen von Peregrinus und Apollonios schon entgegentrat, wird hierdurch noch weiter gesichert. Auch Statius Silv. III 2, 112 meint mit den Worten *cur servet Pharias Lethaeus ianitor aras,* die Vollmer nicht verstanden hat, diesen Gott, der ja zu Statius' Zeit ganz dem Janus angeglichen war. Als Lebenspender und Jahresgott hat er mit dem Geburtstag, als Offenbarungsgott mit aller religiösen Lehre und Poesie zu tun. Doch es ist ja vergeblich, an einzelnen Beispielen zeigen zu wollen, daß ein wenig Kenntnis hellenistischer Religionsvorstellungen auch dem Philologen nicht schadet.

Daß derselbe Properz III 1, 1—6 an die allgemein verbreiteten Vorstellungen von der Totenbeschwörung schließt, wenn er zu dem ἡρῷον des Philetas und dem Grabmal des Kallimachos gehen will, und daß sich hieraus die befremdlichen Einzelzüge erklären, scheint ebenfalls den Interpreten nicht zum Bewußtsein gekommen; sie würden sonst *quo pede ingressi* nicht so wunderlich mißdeuten.

Zu S. 11. Die Aretalogie des Hermas.

Dem leicht vorauszusehenden Einwand, daß im Hirten des Hermas jüdische Einflüsse fühlbar sind, wird wenigstens der kein Gewicht beimessen, für den Hellenismus und Judentum dieser Zeit keinen schroffen Gegensatz bilden. Natürlich gibt es auch jüdische Aretalogen. Philon schildert sie an der erwähnten Stelle (*de vit. contemplat.* 3): ἀεὶ μὲν οὖν ἄληςτον ἔχουςι τὴν τοῦ θεοῦ μνήμην, ὡς καὶ δι' ὀνειράτων μηδὲν ἕτερον ἢ τὰ κάλλη τῶν θείων ἀρετῶν καὶ δυνάμεων φαντασιοῦςθαι.[1]) πολλοὶ οὖν καὶ ἐκλαλοῦςιν ἐν ὕπνοις ὀνειροπολούμενοι τὰ τῆς ἱερᾶς φιλοσοφίας ἀοίδιμα δόγματα. Auf die Rolle, welche Träume von Himmelswanderungen in der hellenistischen Alchemisten-Literatur spielen, brauche ich nicht mehr zu verweisen. Das Gegenstück bieten die Träume von Hadeswanderungen, die nach Lukrez *vates* dem Memmius vortragen, um ihn von der Lehre Epikurs abzuschrecken. Ich sehe nämlich gar keinen Grund, in den bekannten Versen, deren Seltsamkeit freilich kein „Philologe“ beachtet (I 102 ff.)

tutemet a nobis iam quovis tempore vatum.
terriloquis victus dictis desciscere quaeres.
quippe etenim quam multa tibi im fingere possunt
somnia, quae vitae rationes vertere possint
fortunasque tuas omnis turbare timore.

das Wort *somnia* in übertragenem Sinne zu verstehen (etwa nach *Ecl.* 8, 108). Es handelt sich so offensichtlich um orientalische, nicht römische Propheten, daß eine Erwähnung derartiger „Aretalogien“ an sich gar keinen Anstoß böte. Der Streit der Propheten und Epikureer ist aus Lukian bekannt.

Zu S. 92. 93. Rhetorik und Elegie.

Ich habe im Text nur die literarischen Gattungen, nicht aber die Redeübungen besprochen, welche die Quelle Ciceros aus ihnen herleiten will. Es sei gestattet, auf sie im Anhang kurz einzugehen, weil

1) Diese Formeln halten sich mit einer fast wunderbaren Zähigkeit. So heißt es in einem, wie es scheint, ungedruckten Hymnus des Kosmas auf die Himmelfahrt Mariä, den ich aus *cod. Berolin. graec. oct.* 22 kenne: τὸ θεῖον καὶ ἄρρητον κάλλος τῶν ἀρετῶν cου, Χριςτέ, διηγήςομαι· ἐξ ἀϊδίου γὰρ δόξης ςυναΐδιον ἐνυπόςτατον λάμψας ἀπαυγάςμα παρθενικῆς ἀπὸ γαςτρὸς τοῖς ἐν ςκότει καὶ ςκιᾷ ςωματωθεὶς ἀνέτειλεν ἥλιος. Auch bei Kosmas führt Mirjam den Chor der gottbegeisterten Sänger, wie bei den Therapeuten Philos.

sich aus ihnen eine Anzahl in jüngster Zeit viel besprochener Probleme der Lösung vielleicht etwas näher führen lassen.

Der Satz Ciceros *de inv.* I 27 *quod delectationis causa non inutili cum exercitatione dicitur et scribitur,* den Kayser nur deswegen streichen konnte, weil er sich die Frage, wovon wohl die Rede sei, überhaupt nicht vorgelegt hatte, weist uns von Anfang an in das Gebiet der sogenannten *progymnasmata,* und es ist bezeichnend, daß auch der Eingangssatz Ciceros *narratio est rerum gestarum aut ut gestarum expositio* nur die wörtliche Übersetzung der von Theon in den *progymnasmata* (*c.* 4) gegebenen allbekannten Definition ist: διήγημά ἐστι λόγος ἐκθετικὸς πραγμάτων γεγονότων ἢ ὡς γεγονότων, deren Alter hiermit erwiesen ist.[1]) Auch die Einteilung Quintilians II 4, 2 *et quia narrationum, excepta qua in causis utimur, tris accepimus species, fabulam, quae versatur in tragoediis atque carminibus non a veritate modo, sed etiam a forma veritatis remota, argumentum, quod falsum, sed vero simile comoediae fingunt, historiam, in qua est gestae rei expositio, grammaticis autem poeticas dedimus: apud rhetorem initium sit historica, tanto robustior, quanto verior* bildet den Beginn der Besprechung der *progymnasmata* und nennt als erstes die kurze historische Erzählung, als deren Muster Cicero angeführt hatte *Appius indixit Karthaginiensibus bellum,* während Theon (*c.* 2) die Beschreibung der Pest in Athen[2]) oder der Belagerung von Platää namhaft macht.

Der Kreis der *progymnasmata,* den Theon zieht, fällt bei Quintilian noch nicht ganz in das Lehrgebiet des Rhetors. Die leichtesten Übungen hat er dem Grammatiker vorbehalten (vgl. I 9), so die Äsopische Fabel, die Gnome, die Chrie und die Ethologie[3]), erwähnt aber (II 1), daß in der Regel der Grammatiker alle *progymnasmata,* ja selbst die Suasorien an sich zieht. Die Gegenbewegung, die allmählich sogar die Dichtererklärung wieder dem Rhetor überträgt, läßt sich bekanntlich bis über Augustin hinaus verfolgen. Der Anspruch der Grammatiker erklärt sich daraus, daß die *progymnasmata* sich nicht bloß an den zukünftigen Redner wenden, sondern für alle Schriftstellerei, Dichtung wie Prosa, die

1) Sie ist also nicht, wie *c.* 1 anzudeuten scheint, von Theon erfunden. Auf die *narratio* als Teil der Gerichtsrede bezieht sie sich nicht.

2) Es ist eine rhetorische ἐπίδειξις, die Lukrez in sein sechstes Buch überträgt; kein Wunder, daß Thukydides immer benutzt und doch nicht die einzige Quelle ist. Die der Komödie und Tragödie entnommenen Übungen sind zu Quintilians Zeit ebenfalls allgemein angenommen. Sie bleiben es auch später. Von Nikostratos berichtet Hermogenes *de ideis* (Spengel *Rhet.* II 420, 15): καὶ μύθους αὐτὸς πολλοὺς ἔπλασεν, οὐκ Αἰσωπείους μόνον, ἀλλ' οἵους εἶναί πως καὶ δραματικούς.

3) Eigentümlich, daß er einen Teil, der früher unbestritten dem Grammatiker gehörte, dabei loslöst und dem Schauspieler überträgt (I 11): *debet etiam docere comoedus, quomodo narrandum, qua sit auctoritate suadendum, qua concitatione consurgat ira, qui flexus deceat miserationem. quod ita optime faciat, si certos ex comoediis elegerit locos et ad hoc maxime idoneos, id est actionibus similes.*

Grundlage bilden sollen; dies spricht noch Theon aus (*c.* 2: πάνυ ἐςτὶν ἀναγκαῖον ἡ τῶν γυμναςμάτων ἄςκηςις οὐ μόνον τοῖς μέλλουςι ῥητορεύειν, ἀλλὰ καὶ εἴ τις ἢ ποιητῶν ἢ λογοποιῶν ἢ ἄλλων τινῶν λόγων δύναμιν ἐθέλει μεταχειρίζεςθαι), und Persius (I 69) höhnt die jungen Dichter, die Tragödien schreiben[1]), ehe sie noch lateinische *progymnasmata* wie ἔκφραςις und ἐγκώμιον gründlich geübt haben. Die Anerkennung dieses Anspruches der Theoretiker hat tatsächlich die römische Poesie rhetorisiert und ruiniert.[2])

Die Erwähnung dieser wohl allbekannten Tatsachen war notwendig, um einerseits zu zeigen, wie Ciceros Quelle darauf kommen konnte, die rhetorische Definition der Erzählung mit einer nur für die *progymnasmata* bestimmten literarhistorischen, d. h. im wesentlichen grammatischen zu verbinden, andrerseits um uns das Recht zu geben, Theons Lehre sowohl mit Cicero als auch mit der Dichtung der augusteischen Zeit zu vergleichen.

In der Teilung der *narratio* erkennt Theon (*c.* 2 und 4) nur διηγήματα μυθικά und πραγματικά an, allein es ist wichtig für die Cicero-Erklärung, daß das πραγματικὸν διήγημα bei ihm sowohl das ἀληθές wie das ὡς ἀληθές umfaßt. Beispiele des letzteren γένος bieten die Expositionsreden Menanders, fr. 354 Kock:

Ἀνδρὸς πένητος υἱὸς ἐκτεθραμμένος
οὐκ ἐξ ὑπαρχόντων, ὁρῶν ᾐςχύνετο
τὸν πατέρα μίκρ' ἔχοντα κτλ.

und fr. 164:

Ἆρ' ἐςτὶ πάντων ἀγρυπνία λαλίςτατον;
ἐμὲ γοῦν ἀναςτήςαςα δευρὶ προάγεται
λαλεῖν ἀπ' ἀρχῆς πάντα τὸν ἐμαυτοῦ βίον.

Cicero führt den Anfang der Andria des Terenz, d. h. Menander an (V. 51):

Nam is postquam excessit ex ephebis, Sosia.

Die Übereinstimmung kann nicht vollständiger sein. Wie es also schon in Sullas Zeit ein *progymnasma* ist, die Schilderung der Pest bei Thukydides nachzuahmen, so ist es ein weiteres, eine jener kurzen Komödienerzählungen, sei es in Poesie, sei es in Prosa, nachzubilden.

Die διήγηςις περὶ πρόςωπον berücksichtigt Theon scheinbar nicht; in Wahrheit entspricht ihr als rhetorische Übung die προςωποποιία, die er (*c.* 10) beschreibt: προςωποποιία ἐςτὶ προςώπου παρειςαγωγή, διατιθεμένου λόγους οἰκείους ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμαςιν

1) Das allein heißt an dieser Stelle *heroas sensus adferre.* Nur bei dieser Deutung schließt V. 76 das Lob des Vaters an: wer mag den Pacuvius oder Accius noch lesen! — Bei Juvenal I 16 gehört zu den notwendigen *progymnasmata* für jeden Dichter auch die *Suasoria,* und zwar die *Suasoria* in poetischer Form. Das erklärt sich aus Quintilian II 1, 2.

2) Der erste, der die Gefahr klar erkennt, scheint Horaz in dem Eingang der *Ars poetica.*



ἀναμφισβήτως, οἷον, τίνας ἂν εἴποι λόγους ἀνὴρ πρὸς τὴν γυναῖκα μέλλων ἀποδημεῖν, ἢ στρατηγὸς τοῖς στρατιώταις ἐπὶ τοῖς κινδύνοις. καὶ ἐπὶ ὡρισμένων δὲ προσώπων, οἷον, τίνας ἂν εἴποι λόγους Κῦρος ἐλαύνων ἐπὶ Μασσαγέτας, ἢ τίνας Δάτις μετὰ τὴν ἐν Μαραθῶνι μάχην ἐντυγχάνων τῷ βασιλεῖ. ὑπὸ δὲ τοῦτο τὸ γένος τῆς γυμνασίας πίπτει καὶ τὸ τῶν πανηγυρικῶν λόγων εἶδος καὶ τὸ τῶν προτρεπτικῶν καὶ τὸ τῶν ἐπιστολικῶν. Auch hier ist also ἱστορία und πλάσμα nicht geschieden.[1]) Der Rede eines Datis oder Kyros, die im Geschichtswerke begegnen könnte, entspricht die allgemein gehaltene Feldherrnrede (vgl. Lesbonax) und dieser die *mandata* des Gatten an die Gattin und umgekehrt. Als Muster der προσωποποιίαι führt Theon (*c.* 2) die Reden bei Homer, Plato und Menander an. Dem entspricht wieder Ciceros Beispiel für eine Redeübung, die der διήγησις περὶ πρόσωπον entspricht (Terenz *Adelph.* 60):

> *venit ad me saepe clamans: 'quid agis, Micio?*
> *cur perdis adulescentem nobis? cur amat?*
> *cur potat? cur tu his rebus sumptum suggeris?*
> *vestitu nimio indulges, nimium ineptus es.'*
> *nimium ipse est durus praeter aequumque et bonum.*

Das weicht von Theon nur darin ab, daß eine kurze erzählende Einleitung gefordert wird. Begreiflich genug; der Brief erklärt sich selbst durch die Überschrift, die eben darum in der Poesie auch metrisch gestaltet wird.[2]) Die Rede kann die Überschrift nicht mit in sich hineinbeziehen; ihr Verständnis von der Überschrift abhängig zu machen, mochte bald unanstößig erscheinen; feiner empfanden jedenfalls die Rhetoren und Dichter, die dies durch eine kurze einleitende Erzählung vermieden.

So behandelt die προσωποποιία bekanntlich Ovid, der *Amor.* I 8 mit den Worten *Est quaedam — quicumque volet cognoscere lenam, audiat — est quaedam nomine Dipsas anus* klar ausspricht, daß er ein solches *progymnasma,* die typische Rede der Kupplerin, geben will. Sein Vorgänger Properz (IV 5) hat noch als Hülle die elegische Form der Ἀραί gewählt. Ovid gibt sie auf, er behandelt genau die Situation, die Menander im Phasma (Plautus *Most.* I 3) zeichnet. Wenn nun prosaische und poetische Nachahmung solcher Menanderszenen eine in Poesie und Prosa beliebte Übung ist, haben wir kein Recht, eine griechische Elegie als Vorbild Ovids vorauszusetzen.

1) Die „mythische" Prosopopoiie wird nicht erwähnt (nur Homer als Vorbild weist auf sie). Ihre Abart in Briefform wird Ovid tatsächlich geschaffen haben.

2) Es ist charakteristisch, daß der Ovid nachahmende geistvolle Verfasser der Doppelbriefe sie in der Antwort wegläßt. Hier weiß der Leser ohne weiteres, wer schreibt; an den Beginn des Buches — denn ein solches ist jedes Briefpaar, wie im Grunde jeder der ovidianischen Einzelbriefe — gehören sie notwendig. Ausnahmen sind nur denkbar, wenn der Zweck erkenntlich ist, z. B. im Briefe der Sappho.

Was ich hier gegen Leos zunächst so blendende Ausführungen (*Plautin. Forschungen* 129 ff.) erinnern mußte, läßt sich vielleicht durch eine Betrachtung von *Amor.* I 6 sichern. Wieder gehört der Stoff der Komödie, und zwar nicht erst der neuen an, doch kommt Plautus *Curc.* I 2 am nächsten. Freilich scheint diesmal schon Tibull I 2 vorausgegangen, Properz ihm I 16 gefolgt. Wir werden einen Augenblick verweilen müssen, um diese scheinbaren Gegenbilder erst beiseite zu schieben.

Zu Tibull I 2 bemerkt Leo (*Phil. Unters.* II 34), das Gedicht gehöre seinem Inhalt nach sicher zum εἶδος ἐπικωμαστικόν, nur dürfe man diese Bezeichnung nicht nach dem Wortverstande nehmen. Der Dichter sitze bei den Genossen beim Wein; er fordere sie auf, ihn nicht zu stören. Seine lebhafte Phantasie versetze ihn vor die Tür der Geliebten, wiederum, wie vor dem Gelage, vergeblich klopfend, bittend und verwünschend; daraus entwickle sich das Lied (bis 86). Aber mitten aus der höchsten Erregung fahre er auf, sehe um sich lachende Gesichter und schelte nun den nächsten Zechkumpan (87 ff.). — Der feine und an sich ansprechende Gedanke ist dann von Belling in der gewohnten Weise vergröbert und verdorben worden: Tibull hat zunächst nur ein παρακλαυσίθυρον gedichtet (5—86), eine rein alexandrinische Studie. Erst später (nach I 5 und anderen Dichtungen) gab er ihr eine Umrahmung, die eine ganz andere Situation voraussetzt, V. 1—4 und 87—98. Das ursprüngliche Lied begann nach ihm:

Opposita est nostrae custodia saeva puellae
clauditur et dura ianua firma sera.[1])
ianua difficilis, domini te verberet imber,
te Iovis imperio fulmina missa petant.

Ein merkwürdiges παρακλαυσίθυρον in der Tat, das mit der Verwünschung der Tür beginnt, statt mit den Bitten, im Grunde ein Hohn auf die ganze Art solcher Lieder und die Situation, die sie voraussetzen. Man vergleiche Plautus oder Ovid, wenn es wirklich nötig ist, mit Beispielen zu belegen, wie ein Ständchen beginnen muß. — Hat der Dichter soeben sein Leid geklagt (*novos compesce dolores*), so schließt die Begründung, denn Wachen und eine feste Tür trennen mich von der Liebsten, ebenso leicht und ungezwungen an, wie an diesen Gedanken die Verwünschung der grausamen Tür. Damit aber entschwindet mir wenigstens die ganze Vorstellung von einem παρακλαυσίθυρον. Wenn der Dichter in diesem Zusammenhang die Tür anspricht, so ist das nicht mehr als die übliche Personifikation in der alexandrinischen Poesie, etwa wie die des λύχνος. Höchstens kann ich zugeben, daß ein im παρακλαυσίθυρον üblicher Gedanke (vgl. Ovid V. 53. 54) mit benutzt ist; es handelt sich in den Versen 7—14 um einen einmaligen Anklang an einen Lieder-

1) Daß eine Einleitung irgend welcher Art, eine Exposition nötig ist, scheint B. wenigstens zu empfinden. Ich will über die bescheidenen Ansprüche, die er an sie und an den Schluß stellt, nicht mit ihm rechten.



typus, etwa wie Tibull I 5, 9—16 an einen Liedertypus anklingt, den wir bei Properz II 28 breit ausgeführt finden. Eine direkte Nachahmung ist durch die Umstellung der üblichen Gedanken vollständig ausgeschlossen, und auch das weitere Gedicht enthält nichts, was uns an ein Ständchen denken ließe. Gewiß wendet es sich an Delia, aber man denke jene Mahnungen:

tu quoque ne timide custodes, Delia falle;
audendum est: fortes adiuvat ipsa Venus.

und mehr noch die folgenden Betrachtungen, oder gar die Verheißungen der Zauberin[1]) vor der Türe, hinter der ja der Wächter liegt, gesungen. Selbst in der vorsichtig abgedämpften Fassung, die Leo dem Gedanken gibt, scheint er mir unmöglich. Wir könnten mit demselben oder gar besserem Recht Tibull I 5 als Ständchen fassen, weil es V. 67 heißt:

heu canimus frustra, nec verbis victa patescit
ianua, sed plena est percutienda manu.

Die zweite Elegie ist ein Lied der Verführung, voll feinster rhetorischer Kunst, an verschiedene lyrische Themata anklingend; es wendet sich an die Geliebte; sie zu rühren dient die Schilderung der Verzweiflung V. 1—2 wie V. 79—86; es ist begreiflich, daß der Dichter vermutet, daß über solche Schilderung oder vielmehr über ihn und sein Tun jemand lachen könnte; ein τόπος der erotischen Poesie wird im Schluß lebhaft herausgegriffen (ganz ähnlich wie in V. 7—14). Aber es gibt keine bestimmte Situation, in der das Lied gewissermaßen mimisch vorgetragen sein könnte, wie manche bukolischen Lieder. Der Poesie Tibulls ist diese μίμησις fremd.

Ist Tibulls angebliches παρακλαυσίθυρον somit ausgeschieden, so wird sich Properz I 16 kürzer erledigen lassen. Wohl ist hier V. 17—44 ein wirkliches παρακλαυσίθυρον, ein lyrisches Lied in breiter Ausführung eingelegt, etwa wie in Vergils Ekloge 10, 42—49 eine Elegie des Gallus in das bukolische Lied. Daß die Rahmendichtung, die Klage der Tür über ihre Herrin in der Elegie eine Vorgeschichte hat, zeigt Catull 67; die Einlage kann der Komödie, sie kann der Lyrik entstammen; auf Athenaios XIV 621 c macht Rothstein mit Recht aufmerksam: ὁ δὲ μαγῳδὸς καλούμενος . . . . . . ὑποκρινόμενος ποτὲ μὲν γυναῖκας [καὶ] μοιχοὺς καὶ μαστροπούς, ποτὲ δὲ ἄνδρα μεθύοντα καὶ ἐπὶ κῶμον παραγινόμενον πρὸς τὴν ἐρωμένην. Wir müssen nur weiter lesen: φησὶ δὲ ὁ Ἀριστόξενος τὴν μὲν ἱλαρῳδίαν σεμνὴν οὖσαν παρὰ τὴν τραγῳδίαν εἶναι, τὴν δὲ μαγῳδίαν παρὰ τὴν κωμῳδίαν. Ich sehe bisher nichts,

1) Sie wenden sich an weiblichen Aberglauben, wie er wirklich bestand, vgl. Lukian *Alexandros* 50.

2) Auch I 8 kann ich nicht als Fieberträume fassen. Es ist ein kunstvoll ins Lyrische umgebogener λόγος παραμυθητικὸς πρὸς ἑαυτόν (vergleichbar Properz II 28). Auf die religiösen Anschauungen des zweiten Teiles, den Wölfflin so drollig mißdeutet hat, hoffe ich an anderer Stelle eingehen zu können.

was irgend veranlassen könnte, eine alexandrinische **Elegie** derart anzunehmen.

Blicken wir nun auf Ovid *Am.* I 6 zurück. Der lyrischen Natur des Stoffes entspricht der Refrain (V. 24. 32. 40. 48. 56). Auf eine Benutzung der Komödie könnten einzelne sprachliche Spuren weisen. So ist V. 25/26 *sic unquam longa relevere catena nec tibi perpetuo serva bibatur aqua* mit Antiphanes fr. 25 zu vergleichen εἰ δὲ μή, μηδέποθ' ὕδωρ πίοιμι ἐλευθέριον.[1]) V. 37 *ergo Amor et modicum circum mea tempora vinum mecumst... arma quis haec timeat* entspricht zunächst einem griechischen Spiel mit dem pathetischen Ausdruck θωρήσσεσθαι, θωρηχθείς. V. 59 *nox et Amor vinumque nihil moderabile suadent* entspricht weniger Prop. I 3, 13 oder Kallimachos XII 118, 3 als Terenz *Ad.* III 4, 24 *persuasit nox amor vinum adulescentia.* V. 74 *duraque conservae ligna valete fores* entspricht Plautus *Asin.* 386 *nolo ego fores conservas meas a te verberarier.*

Mehr als derartige Anklänge an die Sprache der Komödie wirkt auf mich die Stellung des Liedes. Unmittelbar folgt *Am.* I 7 *Adde manus in vincla meas,* ein greifbar aus der Περικειρομένη Menanders weiter gebildeter Stoff. Das Epigramm des Paulus Silentiarius V 248 genügt diesmal nicht, eine Elegie als Mittelquelle zu erweisen, da das Gedicht des Agathias V 218 zeigt, daß eben dies Stück Menanders diesen Poeten noch bekannt ist und benutzt wird.[2]) Den Schluß bildet *Am.* I 8, die Rede der Kupplerin, von der ich ausging. Bedenkt man, daß seit Sullas Zeit eine derartige Verwendung der Neuen Komödie in den *progymnasmata* üblich ist und daß Ovids Heroiden uns zeigen, wie früh die Poesie für die Prosa eintritt, so wird der Schluß, daß hier drei Komödienszenen benutzt sind, glaublich erscheinen.

Ich greife ein anderes Beispiel heraus, welches mir früher Leos Behauptung zwingend zu erweisen schien, um an ihm zugleich den Unterschied in der Einwirkung der Rhetorik auf Tibull und Properz weiter zu verfolgen. Properz III 6 gibt keine eigentliche προσωποποιία, sondern ein διήγημα, dessen nahe Berührung mit der Komödie jeder empfindet. Daß es in eine Rede oder vielmehr in die Form der Frage umgesetzt ist, entspricht Vorschriften der *progymnasmata.* Theon (*c.* 4) setzt sogar die Schilderung des Handstreiches der Thebaner gegen Platää bei Thukydides derartig in Frageform um: εἰ δὲ ἐρωτᾶν βουλοίμεθα, οὕτως ἐροῦμεν· ἆρά γε ἀληθές ἐστιν, ὅτι Θηβαίων ἄνδρες ὀλίγῳ πλείους τριακοσίων εἰσῆλθον περὶ πρῶτον ὕπνον σὺν ὅπλοις εἰς Πλάταιαν τῆς

---

1) Vgl. die bekannte Parodie Xenarchs *fr.* 5 ἐμοὶ γένοιτό σου ζώσης, τέκνον, ἐλεύθερον πιοῦσαν οἶνον ἀποθανεῖν. Natürlich handelt es sich nicht um die Quelle in Argos, auf welche der Attizist Pausanias (Eustath. 1747, 10) verwies; vgl. Archilochos in dem Straßburger Fragment δούλιον ἄρτον ἔδων und die von mir *Sitzungsber. d. Akad.* Berlin 1899 S. 860 angeführten Stellen.

2) Eine Verwendung und Variation desselben Motives finde ich bei Tibull I 6, 71—74.

Βοιωτίας; καὶ οὕτως ἐρωτηματικῶς τὰ μετὰ ταῦτα διελευσόμεθα. Man vergleiche Properz: *Dic mihi de nostra quae sentis vera puella . . . . . . omnis enim debet sine vano nuntius esse . . . . nunc mihi, si qua tenes, ab origine dicere prima incipe . . . . . sicine eam incomptis vidisti flere capillis? illius ex oculis multa cadebat aqua?* Das ganze folgende Gedicht, welches schließlich selbst eine Rede der Geliebten in die Frageform mit aufnimmt, empfängt für den antiken Leser den Reiz, eine äußerst schwierige rhetorische Aufgabe elegant zu lösen. Nimmt man diesen Vorzug hinweg, so berührt es frostig; wir begreifen nicht, wie der Dichter auf die Wahl dieser verschrobenen Form kommt. —

Die Schilderung gipfelt in den Versen: *tristis erat domus et tristes sua pensa ministrae carpebant, medio nebat et ipsa loco.* Ähnlich schildert Tibull bekanntlich im Schluß von I 3 das Haus der Geliebten, wie er es bei seiner Heimkehr finden will. Die Übereinstimmung mit Menander (Terenz *Heautontim.* II 3), die uns unerklärlich schien und zur Annahme einer vermittelnden alten Elegie zwang, läßt sich jetzt ungezwungen durch das Fortleben dieser Komödienmotive im *progymnasma* erklären. Es ist ein τόπος, den er in dem im wesentlichen lyrischen Liede nur benutzt, etwa wie (I 5, 61—66) die These, daß der arme Liebhaber besser sei als der reiche, die durch Philostratos *Ep.* 6 nun und nimmermehr für eine alexandrinische Elegie gesichert wird. Properz benutzt die Rhetorik in der Wahl des Themas und der Kompositionsart, Tibull nur in der Sprache und in der Behandlung einzelner τόποι; gerade hier scheint Properz sie eher zu meiden als zu suchen (vgl. Jacoby *Rhein. Mus.* 60, 93).

Ich greife zur Erläuterung dieses Satzes ein Lied heraus, welches der Leser vielleicht schon gegen meine frühere Behauptung, es gäbe kein eigentlich mimetisches Gedicht bei Tibull, anführen konnte, das Einleitungsgedicht des zweiten Buches. Hier erkenne ich allerdings eine Art von μίμησις an; nicht wie sonst ist die Situation im Grunde nur die, daß der Dichter „am Schreibtisch sitzt"; aber gerade hier ist dennoch eine ganz andere Dichtungsart nachgebildet als in den mimetischen Gedichten des Properz. Wir erkennen sie am besten, wenn wir den Eingang sachlich erklären.

Die *feriae conceptivae*[1]) werden von dem *praeco* verkündet und als

---

1) Auf die *Paganalia* oder *feriae sementivae,* die hierzu gehören (vgl. Ovid *Fast.* I 657 ff. mit zahlreichen wörtlichen Anklängen an Tibull), weist die ganze Schilderung; für die *Ambarvalia,* an die man ebenfalls gedacht hat, spricht nichts. Die Erde ist eben für die Sommersaat umgepflügt, die Liebeslust der Herden wird bald erwachen; in weiter Ferne liegt noch das Sommerfest, bei dem die Ernte voll auf den Feldern steht. Die einzige Schwierigkeit bietet das Opfer des Lammes; aber gerade es paßt für die *Ambarvalia* noch weniger. Mag lokaler Brauch zugrunde liegen oder der arme *pagus* das Opfer einer trächtigen Sau nicht erschwingen können, gemeint kann nur dies erste Saatfest sein.

solcher[1]) tritt der Dichter auf, vgl. Festus 88 M.: *Faventia bonam significationem significat. nam praecones clamantes populum sacrificiis favere iubebant.* Daß zu der Opferankündigung die Angabe *patrio ritu* tritt, wird nach den Säkularakten niemand befremden. V. 2. 3 mit ihrem fühlbaren Anklang an die *Georgica* nennen die Götter in der poetischen Form, aber schon V. 5 ff. lenken in den offiziellen Stil zurück; sie geben die *conceptio feriarum,* auf die z. B. jene Ankündigung bei Gellius X 24, 3 verweist: *die noni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt, quando concepta fuerint, nefas* verweist, vgl. Macrob. I 1 6, 9: *adfirmabant autem sacerdotes pollui ferias, si indictis conceptisque opus aliquod fieret. praeterea regem sacrorum flaminesque non licebat videre feriis opus fieri et ideo per praeconem denuntiabant, ne quid tale ageretur.* Daß die Tiere, welche feiern, und die Arbeiten, welche ruhen sollten, ausdrücklich bei der *conceptio feriarum* bezeichnet waren, geht aus der Vorschrift Catos, daß der Esel, weil er nicht genannt sei, keine *feriae* habe (Cato *de agr.* 138), und der Aufzählung der Arbeiten, die nicht ausdrücklich verboten seien, hervor. Die Aufzählung schloß nach Plutarch *Numa* 14: *hoc agite (omnia sint operata deo).* Es folgt die *exterminatio,* vgl. Festus 82 M.: *Exesto, extra esto. sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat: hostis, vinctus, mulier, virgo exesto. scilicet interesse prohibebatur.*[2]) Ein hübsches Beispiel gibt Ovid in der Beschreibung der *Caristia* (*Fast.* II 623). Auch das nächste *casta* schließt zwar inhaltlich hier an, wird aber zugleich in der Bedeutung der Sakralsprache gefaßt. — An Kallimachos und den Eingang der Hymnen auf Pallas und mehr noch auf Apollo hat jeder Leser bereits gedacht, und das stilistische Mittel vor dem eigentlichen Gebet, das wieder sakrale Formeln kunstmäßig umgestaltet, durch die kurze Beschreibung und das *cernite* den Leser selbst zum Zuschauer zu machen, erinnert direkt an *hymn.* 2, 4: οὐχ ὁράᾳς, ἐπένευσεν ὁ Δήλιος ἡδύ τι φοῖνιξ ἐξαπίνης, ὁ δὲ κύκνος ἐν ἠέρι καλὸν ἀείδει κτλ. Freilich, wenn Kallimachos sich nun an den Chor wenden kann: οἱ δὲ νέοι μολπήν τε καὶ ἐς χορὸν ἐντύνεσθε, so kann Tibull nur noch das Festmahl erwähnen und dabei ein Einzellied anstimmen, das einen sakral gebundenen Charakter nicht mehr hat. Daß es lyrisch sein soll, zeigt der Eingang, in dem wieder die *Georgica* (II 39) mit einwirken; doch ist das Lob des Landlebens, in dem allmählich die Kultur sich entwickelt hat, zugleich rhetorisch gebaut. Eine seltene Sage, die nur noch im *Pervigilium Veneris* 77—79 erwähnt ist, und ein Hirtenbrauch bei dem Festmahl führen zu dem zweiten Teil, dem Lied auf den Liebesgott, in dem das Landleben ganz zurücktritt und die Stoffe der leichten erotischen Elegie mehr berücksichtigt werden. Das Lied soll ja ein Buch einleiten und dem Messalla widmen, in dem gerade diese Stoffe noch stärker als

1) In den *pagi* wird freilich der opfernde Hausvater für ihn eingetreten sein.

2) Ähnliche Züge im griechischen Kult sind bekannt, nur auf die Nachbildung bei Lukian *Alexandros* c. 38 mache ich aufmerksam.

im ersten Buche hervortreten.[1]) Wie für Tibull beide zusammenhängen, wird eine Betrachtung von I 1 am besten zeigen.

Auch hier soll es sich um ein Lob des Landlebens, also um einen Stoff handeln, den Persius I 69 ff. geradezu als das typische Vorbild der *progymnasmata* nennt. Wenigstens wird *El.* I 1 von den beiden Männern, denen wohl jeder von uns sein Verständnis der Kompositionsart Tibulls verdankt, so gedeutet. Ob ganz mit Recht, bezweifle ich und bitte es mit der Schönheit und Bedeutung des Liedes zu entschuldigen, wenn die Darstellung breiter wird, als dieser Exkurs eigentlich gestattete. — Einen neuen Entschluß kündet der Dichter mit den ersten Versen an: mag sich ein anderer Reichtümer in der Weise sammeln, wie ich es bisher versucht habe; ich gebe es auf; mich mag meine Armut (wie ein leitender und schützender Dämon) durchs Leben begleiten, wenn nur das Feuer auf meinem Herde nie zu erlöschen braucht. Wie nun an *paupertas* und *vita inerti* die nächsten Verse *ipse seram* und *rusticus* schließen, brauche ich nicht mehr auszuführen. Betonen muß ich nur, daß schon V. 6 '*dum meus assiduo luceat igne focus*' das leise Bedenken erkennen läßt, ob denn bei so kleinem Besitz nicht ein Unglück, eine einzige Mißernte genügt, den Dichter um alles zu bringen. So schließt an V. 6 im Grunde 9—10, wenn auch V. 7 das betonte *seram* mit einwirkt; von der Saat geht es zur Ernte. Der Dichter rechtfertigt nun vor sich selbst sein Vertrauen und spricht sich Mut zu. V. 11—14 hängen eng zusammen; also ist *veneror,* das an sich auch auf die Gegenwart gehen könnte[2]), danach zu verstehen, daß *ponitur* sicher auf die Zukunft weist; Tibull will den Fruchtgarten, von dessen Erträgen er hier redet, ja erst anlegen (V. 8). Mit V. 15 darf man wohl nicht einen neuen Teil beginnen; der Dichter hofft auf ausreichende Fülle von G e t r e i d e und Wein (9—10) durch die Gnade der Götter. Da darf in der Schilderung der Verehrung, durch die er sie sich sichern will, Ceres nicht fehlen. Daß neben dem allgemeinen Schutzgott Silvan, der ein Opfer von Obst empfängt, auch Priapos als besonderer Schirmherr des Obstgartens erscheint und eine ihm geltende Kulthandlung — das ist die Errichtung eines Götterbildes ja immer — genannt wird, kann so wenig befremden, wie daß neben Ceres auch die Laren für das Getreide mit sorgen. Der Dichter muß alle Götter aufzählen, denen er opfern will. Daß wir *fertis* (V. 20) ebenfalls in die Zukunft verlegen müssen, zeigt das erklärende *agna cadet,* daß seinerseits wieder durch den Konjunktiv *clamet* gesichert wird.[3]) V. 23. 24 *agna cadet vobis, quam circum rustica pubes clamet 'io messes et bona vina date'* schließt mit dem lieblichen Bilde, das Tibull später II 1 ausgemalt hat, passend die Gedankenreihe, die mit

1) Notwendig ist das Buch also von dem Dichter selbst abgeschlossen.

2) Es ist der typische Zug der εὐσέβεια oder, wenn man will, δεισιδαιμονία, vgl. Lukian *Alexandros c.* 30.

3) Belling vergleicht hübsch I 5, 31 ff. Ähnlich sind natürlich in unserem Liede die Konjunktive *tibi sit* und *ponatur* zu fassen.

den Worten *nec spes destituat, sed frugum semper acervos praebeat et pleno pinguia musta lacu* begonnen hat; sie enthält nur die Schilderung der heiligen Handlungen, die ihm Gewähr für den Erfolg, für die Möglichkeit, auf so kleinem Gute zu leben, bieten sollen. So schließt der zweite Teil schön an mit den Worten, die am deutlichsten zeigen, daß der Dichter sich schwer zu dem Entschluß durchgerungen hat und seiner selbst noch nicht ganz sicher ist: *iam modo, iam*[1]) *possim contentus vivere parvo nec semper longae deditus esse viae.* Vorbereitet sind sie dadurch, daß im Schluß des ersten Teiles wie beiläufig die bittere Erinnerung an den Reichtum der Ahnen zu Wort gekommen ist. Im weiteren Verlauf erklären sich V. 27. 28 gewiß aus dem Gegensatz zu V. 26, aber es ist durchaus nicht gleichgültig, daß gerade dies Bild *sub umbra arboris ad rivos praetereuntis aquae* von Lukrez (II 29) benutzt ist, um das auch bei bescheidenem Besitze mögliche Glück und die Torheit des Strebens nach Reichtum zu schildern. Wie sich aus dem Gedanken an die behagliche Ruhe der neue an die Arbeiten des Landmanns, aus der Erwähnung des verlaufenen Lämmchens die Anrede an die Wölfe, aus dem Gedanken an die Gefahr der an den Schutz der Götter und ihre Verehrung entwickelt, ist oft dargelegt; *hunc ego . . . lustrare quotannis soleo* ist mit derselben lebhaften Phantasie aus der Zukunft in die Gegenwart gerückt wie V. 13. 14 *quodcumque educat . . ponitur.* Das Gebet, daß Pales die Wölfe fern halten solle, wird bei der *daps* gesprochen (Ovid *Fast.* IV 745 ff.); so ist es leicht begreiflich, daß Tibull zu dem Gedanken, daß die Götter das Mahl des Armen nicht verachten, sondern gnädig annehmen, übergeht, und daß sich hieraus dann das allgemeine Gebet entwickelt: *adsitis, divi.* Heißt das einerseits 'gebt euren Schutz', so bildet es doch andrerseits auch die Einleitung für jedes besondere Flehen, und ein solches folgt in einer durchaus leidenschaftlichen Form. Wir müssen, um sie zu empfinden, Catull 76, 23 vergleichen: *non iam illud quaero, contra ut me diligat illa, aut, quod non potis est, esse pudica velit: ipse valere opto.* Danach ist zu beurteilen: *non ego divitias patrum fructusque requiro, quos tulit antiquo condita messis avo: parva seges satis est.* Aber indem Tibull sich nun die Freuden ausmalt, die sich hiermit verbinden können, und indem zum erstenmal eine Ahnung künftigen Liebesglückes seinen Sinn durchzieht (V. 46), verliert das Gebet jenen Charakter schmerzlicher Erregung und wird freudiger; dem Anfang des zweiten Teiles: *iam modo, iam possim contentus vivere parvo nec semper longae deditus esse viae,* entspricht in schöner Steigerung der Schluß, der das als Glück sich ersehnt: *hoc mihi contingat; sit dives iure, furorem qui maris et tristes ferre potest pluvias.* Der dritte Teil, der wieder kurz vor dem Schluß des vorhergehenden durch V. 46 vorbereitet ist, bringt nun die volle Ent-

1) Die leidenschaftliche Anaphora 'endlich, endlich' scheint mir durch das folgende *semper* gesichert, *possim* wie I 2, 64 *nec te posse carere velim* gebraucht.

scheidung; neben die erhofften Wonnen des Landlebens treten die ebenfalls erhofften Wonnen der Liebe; auch sie hätte Tibull ja beinahe über dem Streben, durch endlosen Kriegsdienst Reichtum zu erwerben, versäumt; auch sie werden in lebhafter Phantasie gewissermaßen vorausgenommen. Nur leise und unbestimmt klingen sie zuerst an (52 *ulla puella*); gleich darauf hören wir, Tibull ist schon gefangen und könnte gar nicht anders, und nun geleitet ein hoffnungsfroher Dichtertraum ihn bis zur Erhörung, ja bis zum Lebensende. Erst jetzt ist der Entschluß zu der *vita nuova* ganz unumstößlich, und der Dichter kann mit den Worten *vos, signa tubaeque, ite procul, cupidis vulnera ferte viris, ferte et opes: ego composito securus acervo despiciam dites despiciamque famem* zum Anfang des Ganzen zurückkehren. Weil es sich nicht um das Lob des Landlebens, sondern um den Entschluß Tibulls handelt, sich zu bescheiden und dem Kriegsdienste den Rücken zu kehren, kann, ja muß dieser dritte Teil, in dem vom Landleben nicht mehr die Rede ist, sich anschließen. Nur für diesen Inhalt paßt der Schluß, nur dieser Inhalt paßt als Einleitung für das ganze folgende Buch. Der Dichter weicht einer schon zu seiner Zeit bestehenden festen rhetorischen Form kunstvoll aus, um sein Lied rein lyrisch zu halten. —

Schauen wir nun auf *El.* II 1 zurück, deren Schluß sich durch diesen Vergleich wohl erklärt hat. Auch hier scheint Tibull kunstvoll einem allerdings andersartigen Typus der Rhetorik auszuweichen. Er nähert sich in Gang und Aufbau bis zu gewissem Grade einer Beschreibung des Festes, einer einfachen ἔκφραϲιϲ, wie sie Ovid *Amor.* III 13 bietet, aber die Anlehnung an eine Hymnenform — es braucht, trotz mancher hier übergangener Anklänge in Einzelheiten, natürlich nicht gerade der eine Hymnus des Kallimachos zu sein — gibt dem Liede den lyrischen Charakter. Es ist ähnlich, wenn der Dichter den Anlaß des Liedes nennt und dann zu erwägen fingiert, was er nun singen soll, wie in den großen Liedern I 7 und II 5.[1])

1) Das Lied gilt dem Fest, bei welchem Messallinus zum erstenmal als Quindecimvir bei dem Opfer an Apollo, das am Jahresanfang oder bald nach ihm gebracht wird (V. 82), mitwirkt. Der Gott selbst soll erscheinen, nicht nur zum Fest, sondern zugleich, um ein Loblied zu singen und Tibull singen zu lassen. Man erwartet *laudes Messallini,* aber sie folgen nicht, ja zum Schluß wird ein Loblied auf ihn erst verheißen, wenn er nicht mehr den Lorbeer des Priesters, sondern den des Trimphators tragen wird. Der Charakter des Liedes scheint mir damit gegeben. Aus dem Vorsatz zu singen erwächst die Reflexion über den Stoff; von der Person ist ja nur wenig zu sagen (*in iuvene laudanda spes*). Tibull beschäftigt sich mit dem Quindecimvirat; seine Tätigkeit ist eine doppelte, Befragen der sibyllinischen Bücher und Opfer an Apollo. Das erstere tritt in dem Liede zunächst stärker hervor. Hat doch die cumanische Sibylle dem Aeneas jenes entscheidende Orakel gegeben. Denn daß die cumanische Sibylle gemeint ist, zeigen nicht nur V. 40. 41 *iam — iam .... super fessas puppes,* die den Gedanken zunächst auf sie lenken müssen, sondern vor allem die Schar der andern Sibyllen, die dieser einen gegenübergestellt sind. Nach V. 66 nehme ich eine kleine Lücke an, welche dem Inhalte nach etwa so

Ganz anders Properz. Daß IV 3 *Haec Arethusa suo mittit mandata Lycotae* rein und voll rhetorisches *progymnasma* ist, braucht nach den oben (S. 155) angeführten Worten Theons nicht mehr bewiesen zu werden. Für II 12 enthält selbst Rothsteins die literarischen Beziehungen meist vernachlässigender Kommentar nützliche Andeutungen, die uns später beschäftigen werden; III 14 *Multa tuae, Sparte, miramur iura palaestrae, sed mage virginei tot bona gymnasii . . . . . . quodsi iura fores pugnasque imitata Laconum, carior hoc esses tu mihi, Roma, bono* bietet ein προγύμναcμα περὶ νόμου (vgl. Theon c. 13) und erinnert nicht in der Sprache, wohl aber in den Gedanken schon ganz an Ovid. Die alte Elegie (etwa bei Kritias) wirkt gar nicht, Komödie und Tragödie (vgl. Euripides *Androm.* 596 ff.) m. E. nur insoweit, als sie jene rhetorischen Übungen beeinflussen. Das wird klarer werden, wenn wir die nichtätiologischen Gedichte des letzten Buches noch etwas genauer betrachten.

Die Cornelia-Elegie geht aus von dem Moment, in dem der trauernde Gatte unmittelbar nach dem Begängnis am Grabe zusammenbricht, ψυχὴν ἀγκαλέων Κορνηλίαc.[1]) Für sie gibt es kein Zurück. Die mehrfach

---

auszufüllen ist: nachträglich traten als ebenfalls von Apollo beeinflußte Sprüche hinzu: *quidquid Amalthea, quidquid Marpesia dixit Herophile e. q. s.* Freilich war der Inhalt ihrer Sprüche ein anderer: *hae fore dixerunt belli mala signa cometen, multus ut in terras deplueretque lapis.* Daß solche Schreckenszeichen wirklich eingetreten sind, berichten dann die folgenden Schilderungen, aus denen ich besonders hervorhebe: *ipsum etiam Solem defectum lumine vidit iungere pallentes nubilus annus equos.* Woran der Dichter die Hörer erinnern will, zeigt Plinius II 98: *fiunt prodigiosi et longiores solis defectus, qualis occiso dictatore Caesare et Antoniano bello totius paene anni pallore continuo.* Er zählt (und zwar gleich von V. 71 an) die schrecklichen Anzeichen des Bürgerkrieges auf, welche die Sibyllen vorausverkündet haben. Doch das alles ist ja vergangen, das neue *saeculum* steht bevor, in dem Apollo gnädig die *portenta,* ehe sie gemeldet sind und Bedeutung gewinnen, ins Meer versenken möge, wie sonst der Priester nach der Meldung. Dann wird das Sibyllen-Orakel also ruhen und nur jene zweite Tätigkeit des Quindecimvir, das Opfer an Apollo, übrig bleiben. Wenn das Opfer beim Jahresbeginn günstige Zeichen ergibt, dann mag sich der Landmann freuen, ein Jahr des Segens und friedlichen Glückes beginnt. Der Dichter kehrt zu dem Anfang zurück, um von dem Gedanken an sich und seine Dichtung zu dem letzten Versprechen, einst den Messallinus würdig zu preisen, herüberzugleiten. Wir stehen offenbar kurz vor der Feier der Spiele, die das Ende der alten, fluchbeladenen Zeit und den Beginn einer Epoche des Glückes und Friedens bedeuten sollten, und bei denen Messallinus als jüngstes Mitglied des Collegiums erschien. Alle Gedanken, die ein römisches Herz bei dem Beginn des schicksalschweren Jahres bewegen konnten, Roms Urgeschichte, das Elend der jüngsten Vergangenheit, die Gewißheit der Weltherrschaft und das Sehnen nach Friede und Glück für den einzelnen läßt der Dichter an uns vorüber ziehen. Die harte Nebeneinanderstellung der wechselnden Bilder, deren innere Verknüpfung der Leser erst suchen muß, ist der großen Lyrik abgelauscht, wie sie ja auch bei Horaz im Grunde nur eintritt, wenn er hohen Ton anschlagen will. Man muß den einfachen Bau von Properz II 10 vergleichen, um den ganzen Gegensatz beider Dichter zu empfinden.

1) Zum Gedanken vgl. II 27, 13: *Nam licet et Stygia sedeat sub arundine*

wiederholte Versicherung gibt Gelegenheit, das Totenreich immer schauriger zu malen; wie von selbst fügt sich die Beschreibung einer Wanderung der Seele an. Kurze Andeutungen genügen; auf die zweifelnde Bitte: *aut si quis posita iudex sedet Aeacus urna, in mea sortita vindicet ossa pila* folgt sofort die Mahnung: *assideant*[1]*; fratrem*[2]*) iuxta Minoia sella; Eumenidum intento turba severa foro.* Die folgende Rede, welche die am Grabe und gewissermaßen im Bereich der Totenwelt weilenden Hinterbliebenen mit zu Zeugen aufruft, berührt sich eng mit der *laudatio funebris,* die ja auch zunächst das Geschlecht, dann bei Männern die *res gestae,* bei Frauen die *mores* rühmt und ursprünglich den Beweis liefern soll, daß der Entschlafene für seine *gens* zum *deus parens* geworden ist. Erst mit V. 61 beginnt ein neuer, im Grunde den *Consolationes* angehöriger Teil: *et tamen* (aber wenigstens) *emerui generosos vestis honores;* seinen Schluß bildet V. 97 *et bene habet:* sie zählt die Wonnen auf, die sie trotz der Kürze ihres Lebens genossen hat, zunächst in chronologischer Reihenfolge. Nach der Geburt der Söhne, die in einem Ausruf erwähnt wird, folgt die Karriere des Bruders, die unmittelbar danach begann[3]), die Zensur des Gatten, die Geburt der Tochter. Aber schon hier mischen sich Mahnungen ein, die sich bald zu einem eigenen Teile ausgestalten, den *mandata* 73—96. Wir erkennen leicht, daß der Dichter ihn nur einlegt, um den Charakter wirklich malen zu können, und daß dies sein Eigenstes ist, dies allein dem Liede die gewaltige Wirkung gibt. Längst beobachtet ist, daß er hier mit den Abschiedsreden in der Alkestis des Euripides wetteifert, ihn zu überbieten sucht und wirklich überbietet. Das zeigt schon der Eingang *fungere maternis vicibus pater,* verglichen mit V. 377 cὺ νῦν γενοῦ τοῖcδ' ἀντ' ἐμοῦ μήτηρ τέκνοιc, sodann die Verbindung der beiden Gedanken: *sat tibi sint noctes, quas de me, Paule, fatiges, somniaque in faciem credita*[4]*) saepe meam; atque ubi secreto nostra ad simulacra loqueris, ut responsurae singula verba iace,* die ähnlich bei Euripides 348—356 wiederkehrt; endlich die Mahnung, wie die Kinder sich verhalten sollen, wenn Paulus noch einmal heiratet. Bedenke ich, wie hier Euripides überboten wird, so kann ich auch die

---

remex cernat et infernae tristia vela ratis, si modo clamantis revocaverit aura puellae, concessum nulla lege redibit iter.

1) Natürlich die *iudices,* deren Auslosung sie eben erwähnt hat; *sortita pila* ist *ablativus absolutus.*

2) *fratres* die Schreiber, die töricht an drei Richter dachten. Die Vorstellung, daß Aiakos und Rhadamanthys gesonderte Gerichtshöfe leiten und nur Minos als Oberaufseher neben dem jeweiligen Vorsitzenden Platz nimmt, könnte aus dem Schluß des Gorgias bekannt sein.

3) Mit *vidimus et fratrem* vgl. Tacitus *Agric.* 45 *non vidit Agricola,* Cicero *de or.* III 8 *non vidit flagrantem Italiam bello.* Es ist feste Form des μακαριcμόc.

4) Es ist fast die einzige sprachliche Kühnheit dieses Teiles, der sich durch seine Schlichtheit scharf von den übrigen abhebt. Man könnte II 26, 48 *Lernae pulsa tridente palus* vergleichen. Durch den Glauben wird das undeutliche Bild in die lebendige Gestalt verwandelt.

Kunst, mit der die Gattenliebe nur zum Schluß in der Mahnung an die Kinder angedeutet wird, nur als bewußtes Abweichen von Euripides verstehen. — Der Dichter hat sich durch diese Charakterschilderung, die so unmittelbar zu uns spricht — zu dem antiken Leser, für den Alkestis die Bedeutung der seligen Geleiterin und Fürsprecherin der Toten hat, freilich noch mehr — den Weg zu dem großen Schlußwort gebahnt, das Rothstein so jämmerlich entstellt: es ist wirklicher, aus dem ganzen Empfinden dieser Zeit erklärlicher Glaube, daß nicht nur große Taten, sondern auch Sittenreinheit den Himmel erschließt und auch der Frau der Weg zu den vergöttlichten Ahnen freisteht.[1])

Gewiß ist das keine eigentliche προσωποποιία in schulmäßigem Sinne, so nahe Themata wie τίνας ἂν εἴποι λόγους ἀνὴρ πρὸς τὴν γυναῖκα μέλλων ἀποδημεῖν auch kommen können. In beiden waltet dieselbe rhetorische Kunst; darum ist die handgreifliche Benutzung der ῥῆσις des Dramas (hier der Tragödie, in IV 5 der Komödie) so wichtig. Tibull kennt diese Kunst des Charakterisierens einer andern Person überhaupt nicht; Properz erlernt sie erst spät[2]); Ovid verwendet sie oft, wenn auch nur oberflächlich. Wie für ihn die rhetorische Tragödie und die προσωποποιίαι der Heroiden-Briefe in derselben Entwicklungsrichtung liegen, so hätte Properz sich zum Dramatiker entwickeln müssen. Ganz anders weiß er abzutönen. Man vergleiche die Rede der Cynthia in IV 7 das Schelten, die Verdächtigungen, die *mandata,* den wehmütigen Schluß: der Dichter will nicht idealisieren, sondern individualisieren; ein merkwürdiger Realismus der Zeichnung des Äußeren und Innern zeigt, daß sein Empfinden sich geändert hat. Auch jene eigenartige breite προσωποποιία des Bettelpropheten in IV 1 zeigt die gleiche Freude an der Charakterzeichnung, selbst wo sie den Zweck des Gedichtes schädigt. Daß in der griechischen Komödie derartige typische Bilder des Bettelpropheten üblich waren, wird den Dichter beeinflußt haben.

Ich kehre nach langen Abschweifungen zu den Behauptungen Leos zurück. Warum ich nicht mehr zugeben kann, daß Übereinstimmungen zwischen der Neuen Komödie und der römischen Elegie direkte Schlüsse auf eine spätattische oder frühalexandrinische Elegie gestatten, hoffe ich dargelegt zu haben und die mancherlei recht unkritischen Fortsetzungen und Übertreibungen seiner zuerst so bestechenden Ausführungen nicht einzeln durchsprechen zu müssen. Von der Existenz einer allmählich sich ausbildenden hellenistischen „Elegie" bin auch ich überzeugt. Allein ehe wir sie im einzelnen zu rekonstruieren versuchen, werden wir, soweit Prosaquellen in Frage kommen, die Entwicklung der rhetorischen Prosa vorher klarstellen müssen. Wie alt ist der epideiktische erzählende oder deklamierende Brief? Wie alt sind die entsprechenden in der Form rein

1) Die Umbildung dieses Grundgedankens von Cicero und Varro über Horaz bis zu Properz ist leicht zu verfolgen.

2) Die rhetorischen Musterbilder sind III 21, 27 Demosthenes und Menander.



rhetorischen Übungen? Wenn Alkiphron kurze, der Komödienerzählung entsprechende Liebesgeschichten in Briefform bietet, so müssen jene *progymnasmata,* von denen Cicero spricht (vgl. oben S. 92 unter I c) doch eine gewisse Ähnlichkeit gehabt haben. Auch die Ausbildung der erotischen Novelle, auf deren rhetorischen Charakter bei Sisenna uns Apuleius wenigstens Schlüsse gestattet, muß hiermit in irgendwelcher Berührung stehen. Schließlich darf jetzt selbst der Gedanke an eine Einwirkung des Romans auf die rhetorische Elegie nicht ohne weiteres zurückgewiesen werden. Es finden sich in den *Amores* Ovids genug Berührungen mit dem Teil Petrons, den wir für den Roman in Anspruch nehmen müssen.

Die Entscheidung wird sich vielleicht überhaupt nicht fällen lassen; ich wenigstens wage sie selbst bei dem letzten Beispiel nicht zu fällen, an dem ich die mancherlei Berührungen und Wechselwirkungen dieser verschiedenen Literaturzweige, die alle mit der sophistischen Rhetorik in Zusammenhang stehen, darlegen möchte. Quintilian erwähnt II 4, 26 als *progymnasma* aus seiner Jugendzeit *cur armata apud Lacedaemonios Venus et quid ita crederetur Cupido puer atque volucer et sagittis ac face armatus, et similia.* Er scheidet dies von der auch von Theon erwähnten Übung der ἀνασκευή und κατασκευή, die von beiden auf die Frage nach der Wahrheit historischer oder mythischer Erzählungen beschränkt wird (Beispiele bei Quintilian: ob Romulus von einer Wölfin gesäugt wurde, ob Numa mit Egeria Verkehr hatte); er betrachtet die von ihm erwähnte Aufgabe nur als Übung, die Absicht des Künstlers zu erraten. Die ursprüngliche Bedeutung und das Alter der Übung erkennen wir, wenn wir die attische Komödie vergleichen, etwa Eubulos bei Athenaios XIII 562 c:

> τίς ἦν ὁ γράψας πρῶτος ἀνθρώπων ἄρα
> ἢ κηροπλαστήσας Ἔρωθ᾿ ὑπόπτερον;
> ὡς οὐδὲν ᾔδει πλὴν χελιδόνας γράφειν,
> ἀλλ᾿ ἦν ἄπειρος τῶν τρόπων τῶν τοῦ θεοῦ κτλ.

Das ist im Grunde eine ἀνασκευή. Wir brauchen bei Athenaios nur weiter zu lesen, um auch die Kreise, in denen sie gepflegt ward, zu erkennen; er führt aus Alexis an:

> λέγεται γὰρ λόγος
> ὑπὸ τῶν σοφιστῶν μὴ πέτεσθαι τὸν θεὸν
> τὸν Ἔρωτα, τοὺς δ᾿ ἐρῶντας.

Etwas weiter würde einerseits Platos Symposion, andrerseits die aufklärende und mythendeutende Literatur der Folgezeit führen. In voller Reinheit bietet uns diese rhetorische Übung der ἀνασκευή das neugefundene Bruchstück des Romans von Metiochos und Parthenope (*Hermes* 30, 149): βωμολόχοι[1]) μὲν . . ἅ[παντες οἱ τῆς ἀλ]ηθοῦς παιδείας ἀμύητοι [τ]ρ[ιοδίτισι] μυθολογίαις ἐπακολουθοῦσι, ὡς ἔστ[ι παῖς ὁ Ἔρω]ς

1) Dasselbe Wort verwendet Lukian für den Lügenerzähler und Aretalogen (oben S. 6).

Ἀφροδίτης υἱὸς κομιδῇ νέος ἔχω[ν πτέρυγας] καὶ τῷ νώτῳ παρηρτημένον τόξον κα[ὶ ταῖς χερσὶ κ]ρατῶν λαμπάδα τούτοις τε τοῖς ὅπλοις ὠ[μῶς] τὰς ψυχὰς τῶν [νέων τιτρώ]σκει. γέλως δ' ἂν εἴη τὸ τοιοῦτο. πρῶτον μ[ὲν γὰρ τοῖς ἄν]ωθεν αἰῶσι καὶ ἀφ' οὗ συν[έστ]η[κεν ὁ βίος ἄπυστ]ον χρόν[ιο]ν βρέφος μὴ τελειωθῆναι. Metiochos selbst gibt später die Lösung: [ὁ ἔρως ἐστ]ὶν κίνημα διανοίας ὑπ[ὸ τρυφῆς] γιγνόμεν[ον πρῶτον] καὶ ὑπὸ συνηθείας αὐξόμενον. Der Schriftsteller läßt seinen Helden versichern, daß er selbst die Liebe noch nicht kennt; offenbar will er ihn später die innere Wahrheit des verlachten Mythologems erfahren lassen; die Götter leben und sind wirklich, wie die Alten sie dachten. Man vergleiche hiermit und mit dem Fragment des Eubulos Properz II 12:

Quicumque ille fuit, puerum qui pinxit Amorem,
nonne putas miras hunc habuisse manus?
is primum vidit sine sensu vivere amantes e. q. s.

Das *progymnasma* ist hier ähnlich wie bei Quintilian umgebildet, der ernste Hintergrund der sophistischen ἀνασκευή schon aufgegeben. Mit dem Roman berührt sich eng der Schluß, die Rechtfertigung aus dem persönlichen Erlebnis; nicht einmal sie ist der Elegie eigen; genau wie Properz könnte jeder Romanheld reden, freilich auch genau so eine Figur des jüngeren Dramas.

Dieselbe Berührung mit der Sophistik zeigt bekanntlich das Epigramm. Ich freue mich, daß A. P. XVI 275

Τίς πόθεν ὁ πλάστης; — Σικυώνιος. — οὔνομα δὴ τίς; —
Λύσιππος. — σὺ δὲ τίς; — Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ. —
τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας; — ἀεὶ τροχάω. — τί δὲ ταρσοὺς
ποσσὶν ἔχεις διφυεῖς; — ἵπταμ' ὑπηνέμιος. κτλ.

endlich von P. Schott[1]) dem alexandrinischen Dichter abgesprochen ist. Wie es zu der Aufschrift Ποσειδίππου kam, erklärte ich mir früher aus IX 359, in welchem ebenfalls ein rhetorisches Stück aus der Komödie in epigrammatische Form umgesetzt scheint. Das Alter des kleinen Gedichtes ist kaum zu bestimmen. Weiter führt uns das zweite von Quintilian angegebene Thema: *cur armata apud Lacedaemonios Venus.* Es ist bekanntlich schon von Leonidas von Tarent IX 320 (= 20 Geffcken) behandelt.[2]) Den klaren Zusammenhang mit der ἀνασκευή hat Geffcken verkannt, wenn er den Schluß ἀναιδέες οἵτε (οἱ δὲ cod.) λέγουσιν ἵστορες ὡς ἁμῖν χά θεὸς ὁπλοφορεῖ in geschraubter Weise umzudeuten sucht; die zahlreichen Nachahmungen sind bei einem derartigen Schulthema besonders begreiflich. Es wäre lockend, die Einwirkung des *pro-*

---

1) *Posidippi epigrammata collecta et illustrata,* Berlin 1905.

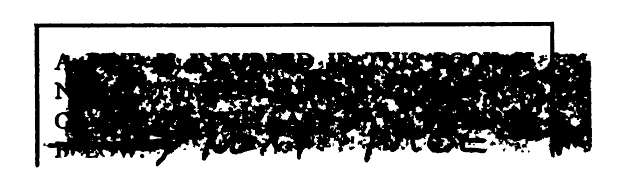
2) Mit den Worten Quintilians *in quibus scrutabamur voluntatem* vgl. Leonidas VII 422 Τί στοχασώμεθα, Alkaios VII 429 Δίζημαι κατὰ θυμόν, Antipater VII 424 Μαστεύω. Es ist die zweite Art solcher Übungen.

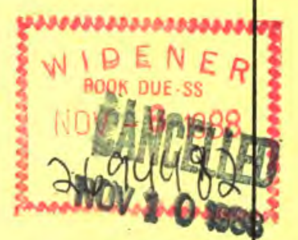
gymnasma in die ganz rhetorische phönizische Epigrammatik zu verfolgen, oder den Nachweis des Alters derartiger Spielereien zu benutzen, um noch einmal das Erosbild des Simmias zu untersuchen, an dessen wirklicher und greifbarer Existenz zu zweifeln neuerdings als ἀσέβεια und ὕβρις zu gelten scheint, doch schon zu weit bin ich von dem Thema dieses Buches abgeschweift. Ich kehre zum Ausgangspunkt zurück. Wer den Roman aus der rhetorischen προσωποποιία entstehen läßt, verwechselt in unklarem Denken ein Mittel der Darstellung mit dem Wesen und Grundcharakter dieser Dichtungsart.[1]) Daß die Tragödie einerseits in dem Empfinden schon des vierten Jahrhunderts die Dichtung κατ' ἐξοχήν wird und ihre Gesetze wie ihre Technik auf die erzählende Dichtung überträgt, andrerseits selbst immer rhetorischer wird — den besten Beweis bieten jene improvisierten „tarsischen“ Tragödien, über die Susemihl *Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit* I 2 A. 6 zu vergleichen ist — das ist das Entscheidende. Eine Geschichte des Romanes wie der Elegie wird erst schreiben können, wer den rhetorischen Unterricht und die ästhetischen Theorien der hellenistischen Zeit wirklich zu verfolgen gelernt hat.

1) Man könnte mit demselben Recht das alexandrinische Epyllion aus ihr herleiten, weil die kunstvolle Rede in Catulls 64. Gedicht und einer Reihe von Verwandlungsdichtungen die Hauptrolle spielt, oder weil ein ganzes Epyllion in die beiden Briefe Leanders und seiner Hero aufgelöst ist. Nicht minder irrig würde mir freilich ein einseitiges Betonen der Tatsache erscheinen, daß ein neugefundener Mimos ein romanhaftes Motiv humoristisch behandelt. Ich könnte darauf hinweisen, daß es schon in der euripideischen Tragödie erscheint, oder mit besserem Rechte vielleicht mich auf den 'Lityerses oder Daphnis' des Sositheos berufen, in dem es wieder erscheint. Aber ich möchte überhaupt aus der vereinzelten Benutzung eines romanhaften Motives in einer durchaus andern Dichtungsart keine Schlüsse ziehen.

Register.

Inhalt.




WIDENER
BOOK DUE-SS
CANCELLED
NOV 10 1988


THIS BOOK IS
LIBRARY ON
DATE STAMPED
CANCELLED

